grundrisse
zeitschrift für linke theorie & debatte

reife der zeit
aktualität der multitude

modifizierte stärke
lateinamerika in bewegung

feminismus der strasse
öffentlichkeiten der mujeres creando

traurige ratlosigkeit
keine kritik am grundeinkommen

ist sex subversiv?
theorien der sexuellen befreiung

wie hältst du es
mit der demokratie?

MIT NACHDRUCK
was ist die organisation politique?

außerdem: jubiläum!
buchbesprechung, leserinnenbrief



winter 2006 / preis 4,80 euro

Inhaltsverzeichnis

Die **Redaktionstreffen** der **grundrisse** finden jeden 2. und 4. Montag im Monat um 19 Uhr in der Martinstraße 46, 1180 Wien, statt. Interessierte LeserInnen sind herzlich eingeladen.
Weitere Infos unter: **www.grundrisse.net** und unter **grundrisse@gmx.net**
Ein Jahresabo kostet für 4 Nummern Euro 18,-, **das 2-Jahres-Abo nur 33,- Euro**!
Bestellungen entweder an **grundrisse@gmx.net** oder an K. Reitter, Antonigasse 100/8, A-1180 Wien
Bankverbindung: Österreich: BAWAG Konto Nr. 03010 324 172 (K. Reitter), Bankleitzahl 14000.
International: BIC = BAWAATWW, IBAN = AT641400003010324172, Empfänger = K. Reitter,
Zahlungszweck: Abo ab Nr. xx

Impressum: Medieninhaberin: Partei **grundrisse** Antonigasse 100/8, 1180 Wien
Herausgeberin: Redaktion **grundrisse** (Wolfgang Bacher, Dieter A. Behr, Martin Birkner, Bernhard Dorfer, Robert Foltin, Daniel Fuchs, Käthe Knittler, Birgit Mennel, Franz Naetar, Paul Pop, Karl Reitter, Andrea Salzmann, Klaus Zoister)
MitarbeiterInnen dieser Nummer: Jens Petz Kastner, Lisbeth Kovacic, Lisa Waldnaab, Gerold Wallner
Graphikkonzept: Harald Mahrer, Layout: Karl Reitter, Umschlag: Andrea Salzmann
Erscheinungsort: Wien. Herstellerin: Digidruck, 1030 Wien
Offenlegung: Die Partei **grundrisse** ist zu 100% Eigentümerin der Zeitschrift **grundrisse**.
Grundlegende Richtung: Förderung gesellschaftskritischer Diskussionen und Debatten.

ISSN: 1814-3156
Key title: Grundrisse (Wien, Print)

Editorial

Liebe LeserInnen,

Jubeljubeljubel - 5 Jahre und 20 Ausgaben grundrisse sind vollbracht! In dieser Zeit hat sich Redaktion wie Zeitschrift gewandelt: von einer rein männlich zusammengesetzten Theorieproduktionsrunde hin zu einem geschlechtermässig gemischten, jüngeren und politischeren Zusammenhang. Redaktionsmitglieder sind in verschiedensten politischen Zusammenhängen aktiv (Euromayday, Arbeitslosenselbstorganisation, Antirassismus, feministische Zusammenhänge, Runder Tisch Grundeinkommen, www.chefduzen.at, etc.); diese verschiedenartigen Erfahrungen und nicht zuletzt auch die quantitative Vergrößerung waren und sind zentrale Aspekte der Dynamisierung der Redaktion.

Die Möglichkeit der Überwindung des Kapitalismus und der staatskritische Zugang zu Fragen von politischer Organisation und Aktion sind dabei ebenso geteilte Eckpunkte wie die Uneinheitlichkeit der methodischen und thematischen Zugänge. Die grundrisse sind keine Strömungszeitschrift und das ist gut so.

Die Auseinandersetzungen auf unseren Sommerseminaren haben in der redaktionellen ebenso ihre Spuren hinterlassen wie die verstärkte Arbeit an der Bildpolitik und die Bestrebungen, über den deutschsprachigen Raum hinaus internationale theoretische Diskussionen aber auch politische Bewegungen zu reflektieren und in die grundrisse einzubeziehen.

Dem soll auch in dieser Jubiläumsnummer Rechnung getragen werden: nach mehreren Anläufen (die letztlich jedoch immer im Sande verlaufen sind) soll der Lateinamerika-Schwerpunkt dieser Ausgabe Auftakt zu einer stärker themenorientierten Arbeit der Redaktion sein. Wir versprechen nix, werden uns aber dahingehend bemühen.

Zuvor aber muss gefeiert werden, und zwar kräftig. Im Moment steht zwar Ort (der ungefähre ist Wien), genaues Datum (das ungefähre ist Ende Jänner) und Programm (es wird – nicht nur ungefähr – toll!) der 5-Jahres-Gala noch nicht fest, über www.grundrisse.net ist dies aber in Kürze abrufbar. Auf unserer Webseite – auch hier stehen in Bälde Veränderungen an – gibt´s darüber hinaus sämtliche Nummern der grundrisse zur freien Verfügung. Dennoch sind wir zur finanziellen Absicherung der Produktion auf eure Abos angewiesen und weisen hiermit ausdrücklich auf eine konservative Tendenz der grundrisse hin: Seit 5 Jahren kosten diese nämlich gleich viel, was angesichts horrender Posttarife und steigender Produktionskosten gerade noch kostendeckend ist. Also: Abo auf den Gabentisch, solange das Christkind noch nicht verboten ist. Auch ältere Ausgaben schicken wir gerne zu!

Schwerpunktthema dieser Ausgabe ist Lateinamerika. Den Auftakt macht ein Gespräch zwischen dem Colectivo Situaciones aus Buenos Aires und Paolo Virno. Das Colectivo Situaciones versteht sich als Kollektiv militanter ForscherInnen, bekannt vor allem für seine Analysen der argentinischen Aufstände vom Dezember 2001. Neben der Philosophie von Alain Badiou – darauf wird weiter unten noch zurückzukommen sein – arbeitet das Colectivo mit Theorien von John Holloway, Hardt/Negri oder eben Paolo Virno. Das vorliegende Gespräch ermöglicht einen Blick über die in der „Grammatik der Multitude" behandelten Themen hinaus auf andere, noch nicht ins Deutsche übersetzte Teile von Virnos Denken.

Modifizierte Stärke von Jens Petz Kastner gibt einen Überblick über die sozialen Bewegungen in Lateinamerika in jüngster Vergangenheit, darunter auch eine Einleitung zu den Mujeres Creando. Komplettiert wird der Überblick durch den manifestartigen und selbstreflexiven Text der Gruppe: „Öffentlichkeiten der Mujeres Creando", in dem die Autorinnen über Praxis, Selbstverständnis und Organisationsformen einer feministischen Gruppe schreiben.

Die „traurige Ratlosigkeit" mancher linker KritikerInnen des garantierten Grundeinkommens bemerkt Karl Reitter. Traurig, weil die Vergesellschaftung über die Lohnarbeit den Horizont von sich als links verstehenden Menschen nicht verlassen hat, ratlos, weil die alternativen Vorschläge möglicher systemüberwindender Politiken so altbekannt wie unwirksam daherkommen.

Altbekannt ist auch die Debatte um „sexuelle Befreiung", diskutiert wurde sie hingegen in den letzten Jahren kaum. Erst die Auseinander-

setzungen um und mit dem Begriff „queer" scheint daran etwas zu verändern. Paul Pop zeichnet im ersten Teil seines Artikels die Theorien der sexuellen Befreiung von der Russischen Revolution bis in etwa 1968 nach, in der nächsten Ausgabe wird dann fortgesetzt.

Den Abschluss macht ein längerer Text von Franz Naetar, welcher der Thematik des heurigen Sommerseminars entsprungen ist: „Wie hältst Du es mit der Demokratie" lautet die Frage, der unter Zuhilfenahme von Negri, Badiou und einer Analyse der „free software"- Bewegung nachgegangen wird. Der im Text von Naetar behandelte französische Philosoph Alain Badiou ist nicht nur in Sachen Demokratietheorie und –kritik aktiv sondern auch in der von ihm mitbegründeten „Organisation politique". Nicht zuletzt deshalb präsentieren wir „MIT NACHDRUCK" den von Birgit Mennel übersetzten Text „Was ist die Organisation politique?"

Die Buchbesprechung von Paul Pop behandelt einen Klassiker – „The Great Transformation" von Karl Polanyi bereits 1944 erschienen – seine analytische Schärfe hat das Buch jedoch bis heute nicht eingebüßt. Wir wünschen einen wilden Jahreswechsel und eure Anwesenheit bei der Jubiläums-Gala. Zudem danken wir allen, die direkt oder indirekt an Zustandekommen dieser Ausgabe beteiligt waren, insbesondere Lisbeth Kovacic für die Bildstreifen, die diesmal aus dem Film „Backyard" von Nicole Szolga, produziert 2006, stammen.

die grundrisse-redaktion

---

politische Sichtweisen – politische Schreibweisen oder: wie ein Bild kollektiv entsteht.

Ein Leserbrief zum Grundrisse Heft Nr. 19 von Lisa Waldnaab / Wissensträgerin in der hybriden Zone zwischen Kunst und Politik

„Da unsere Zeit riesige Vernichtungskraft besitzt, braucht sie jetzt eine Revolution mit vergleichbarer kreativer Kraft, die das Gedächtnis stärkt, Träume verdeutlicht und Bildern Substanz gibt." dem Film Notre Musique von Jean Luc Godard (2004)

Wenn wir eine Zeitschrift in die Hand nehmen, sehen wir alle zuerst und zu aller erst:

das Cover. Das Cover der Nr. 19 (die Seiten 1 und 68) ist wie jedes Cover auch ein Bild mit/aus Schrift, es wurde jedoch KOLLEKTIV erarbeitet, und aus diesem Grund möchte ich mich noch einmal auf dieses Umschlagbild stürzen. Ich halte es für besonders erwähnenswert.

Dieser kurze Text ist auch mein Ergebnis des Workshops, der emanzipatorische Bildproduktion zum Thema hatte und an dem ich eigentlich nicht und aber doch teilgenommen habe – wir leben in paradoxen Zeiten. Ich stelle hiermit die These auf, dass dieses Cover-Bild bzw. seine Produzent/innen deshalb der Sichtbarkeit, der Nennung in Nr. 19 entgangen sind (im Gegensatz zu den Autor/innen der Bilder im Heft-Innenteil) weil dieses Bild gemeinsam erarbeitet wurde. Mir war es möglich am Entstehungsprozess der Seiten 1/68 teilzuhaben – deshalb sei davon erzählt (und auch nochmals auf die nette Bildproduktions-Idee der Grundrisse Redaktion hingewiesen, zum Zwecke der Cover-Gestaltung Kleidungsstücke einzusenden):

Nicht handgestrickte, dafür aber rosarote Socken mit dem in ihren Bündchen eingewirkten Wort „ACTION" dienten als Abbildungs-Objekt für das Umschlagbild. Während einer Grundrisse-Sitzung wurde im Kreise mehrerer Redaktions-Mitarbeiter/innen anhand des Materials (Fotos: Andrea Salzmann / Socken: getragen und gebracht von einer Aktivistin) diskutiert und schließlich basis-demokratisch beschlossen, aus welchem der vorhandenen Fotos das Cover-Bild des nächsten Heftes fabriziert werden sollte. Eine weiterführende Bearbeitung des Fotos wurde ebenso beschlossen und später auch durchgeführt (von Andrea Salzmann, Birgit Mennel, Karl Reitter).

Bei diesem Cover der Nr. 19 könnte man sogar, so denke ich, von einem gelungenen Beispiel für „Récup Art" (Recycling Kunst) sprechen. Das, was

die einen vielleicht eher als Mist bezeichnen würden (so in der Art: das ist ja nur ein Stück abgewetzter Fetzen, gut genug zum Wegwerfen, oder auch: das ist ja nix als eitler Aktivist/innen- Tand), das bekommt dadurch, dass man/ Frau es in einen anderen Kontext stellt, einem ästhetischen Verfahren unterzieht, eine andere Bedeutung. Hier wurde eben ein gebrauchtes Ding nicht gleich einfach aus dem ökonomischen Kreislauf ausgeschieden oder vernichtet, sondern kreativ verwandelt, einer neuen Nutzung zugeführt. Mir scheinen schließlich drei Aspekte in diesem Sockencover-Fall bemerkenswert zu sein:

1. Der Gegenstand (die „Action-Bündchen“), der abgebildet wurde, verweist uns zunächst ganz anschaulich auf die Wichtigkeit des „Bündchen-(Ab-)Bildens“ im Zeitalter der dahin schleichenden Zersplitterung (Ihr kennt alle den Spruch „Bildet Banden!“, der hiermit quasi performativ transformiert wieder ausgesprochen wurde) Man könnte allerdings auch in der Vergrößerung des Gegenstands die Absicht oder die Aufforderung dazu erkennen, bestehende Bünde/Banden quasi unter die Lupe zu nehmen, also kritisch zu betrachten. Ein treffendes Abbild unseres Status Quo also!

2. Das Cover, das man aber auch ganz allgemein als Schriftbild lesen kann, wirft so gesehen auch die Frage nach einem grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Schrift und Bild auf – ein Zusammenhang, der letztlich eine Grundlage einer jeden Zeitschrift, also auch eine Grundlage der Grundrisse bildet. Auch wenn sich die HerausgeberInnen einer Zeitschrift dazu entschließen sollten, überhaupt keine Bilder zu veröffentlichen – es bleibt immer die Arbeit an einem Schrift-Bild bestehen (und überhaupt, ob nun Schrift oder Bild: beides verlangt natürlich danach gelesen zu werden!)

3. Schließlich steckt in der ausgeschnittenen, vergrößerten und gedruckten Sockeninschrift - man kann dieses Grundrisse- Titelblatt ohne weiteres so lesen – der Hinweis auf einen historischen Zusammenhang : „...die marxistische Schreibweise (ist) mit Aktion verbunden ...“ (schreibt Roland Barthes in seinem Essay „Politische Schreibweisen“ aus dem Jahr 1953 in „Am Nullpunkt der Literatur“ auf S. 25).

P.S. noch etwas zu emanzipatorischer Bildpolitik: es sei darauf aufmerksam gemacht, dass es in Wien ein Kollektiv gibt, seit Jahren und erfolgreich agierend, welches emanzipatorisch- bildpolitisch kämpft: das Kollektiv kinoki. Es scheint nur so, dass innerhalb der Linken von der „Linken“ nicht wahrgenommen wird (werden will ? oder kann?) was die „Rechte“ macht (und/oder umgekehrt). Mir kommt es oft so vor!

P.P.S.: die Aussage in der Vorbemerkung zum Lesekreis, dieser Kreis wäre im Sommer 2006 sanft entschlummert, ist aus meiner Sicht – pardon! – blanker Unsinn. Denn wäre dies wirklich geschehen, dann gäbe es den Text nicht, zu dem da etwas vorbemerkt werden konnte und wurde. Was ist ein Lesekreis?

Der Spruch der Sans Papier muss auch heißen: „Alle die hier sind, sind von hier“.

P.P.P.S.: „Sosehr die Sprache der Französischen Revolution emphatisch ist, sosehr wird die marxistische aus Litotes gebildet“ (Roland Barthes, siehe oben, S. 24) Wenn Karl Reitter also, wie es im Editorial heißt, “anhand des Mitleid-Begriffes bei Spinoza und Nietzsche gegen die Unmöglichkeit eines emanzipatorischen Anknüpfens an Nietzsche“ argumentiert – heißt das nicht auch, anders formuliert, dass Karl Reitter minimal FÜR ein Anknüpfen an Nietzsche argumentiert, dies aber nicht eingesteht ?

P.P.P.P..S.: Auch die Behauptung im Editorial, Lisbeth K. hätte Bildstreifen produziert, zwingt mich sie zu hinterfragen: Anstatt die Wirklichkeit zu beschreiben, nämlich diejenige eines Prozesses der Produktion von Bildstreifen, der wieder einmal stattgefunden hat (denn es handelt sich ja um eine „alte“ und meines Erachtens überdenkenswerte Praxis der Grundrisse, Bildstreifen herzustellen) gibt man kurzerhand der Filmemacherin/Laufbild-Produzentin, welche Material zur Verfügung stellte, „die Schuld“ - sprich: den Namen „Bildstreifen-produzentin“ - und nicht etwa dem oder den wirklich dafür Verantwortlichen (der Redaktion). Wie ich diese Schreibweise am liebsten nennen möchte, schreib ich lieber nicht - aber da wird doch eine Praxis, die man selbst betreibt, (einer) anderen in die Schuhe geschoben.

P.P.P.P.P.S.: Wäre es nicht hilfreich statt von einer “Redaktion” von einer “Plattform” Grundrisse zu sprechen? Der Vorschlag kommt von Birgit Mennel. Vielleicht bekommt er auf diese Weise, schrift-körperlich ausgedrückt, mehr Gehör und Gewicht.

Vielleicht muss man/ Frau aber körperlich anwesend sein, bei Sitzungen, und den Stuhlboden durchsitzen und möglichst laut und schnell schreien, mit allem was der Körper da zu bieten hat, damit man/ Frau gehört wird oder (wie ich gehört hab) damit man/ Frau sich durchsetzen kann, ja sogar MUSS. Durchsetzen durch was hindurch eigentlich?

Wer hört, muss auch noch fühlen!

Die Reife der Zeit: Zur Aktualität der Multitude

Gespräch von Colectivo Situaciones mit Paolo Virno[1]
übersetzt von Birgit Mennel

Colectivo Situaciones: Wir glauben, ein Gespräch mit dir muss von einer Prämisse ausgehen, die sowohl für deine Werke als auch für die so vieler anderer italienischer GenossInnen von großer Bedeutung ist: die Theoretisierung des Postfordismus vom Standpunkt der Arbeit und ihrer Veränderungen. Offensichtlich bringt der Postfordismus deiner Ansicht nach nicht spezialisierte Charakter- oder Wesenszüge der Art ins Spiel, die vorher außerhalb der kapitalistischen Produktion waren. Lässt sich nun gemäß dieser Sichtweise in deinen jüngsten Texten eine gewisse Kontinuität zwischen den Anliegen, die in der *Grammatik der Multitude* aufkommen, und diesen Erörterungen zum menschlichen Tier, zur Sprache, zur Innovation und zum „Offenen" finden? Würdest du sagen, dass die Untersuchung des Postfordismus und der Multitude die Neurowissenschaften, die Anthropologie sowie die moderne Linguistik durchlaufen muss, um derart zur Natur des sprachbegabten Tieres und seinen aktuellen politischen Perspektiven vorzudringen? Wenn ja, warum? Ist es immer dasselbe politische Anliegen, das deine Untersuchungen durchzieht?

Paolo Virno: Ich kann mich sicherlich täuschen, aber mir scheint, dass selbst meine abstraktesten Untersuchungen der letzten fünfzehn Jahre von der zeitgenössischen Multitude ausgegangen sind. Die Multitude ist das grammatikalische Subjekt; die Analyse zur Struktur der historischen Zeit (*Il ricordo del presente,* 1999) sowie zu den wesentlichen Voraussetzungen der verbalen Sprache (*Quando il verbo si fa carne,* 2003) bezieht sich auf die Prädikate. Ich bin überzeugt davon, dass die Multitude die kollektive Seinsweise ist, die dadurch charakterisiert ist, dass alle natürlichen Voraussetzungen unserer Art unmittelbar politische Bedeutung erlangen. Daher erschien es mir wichtig, diese Bedingungen zu ergründen. Kurzschlüsse und brillante Formeln, mit denen man sich um jeden Preis einen Applaus zu sichern sucht, nützen offensichtlich überhaupt nichts. Wenn man von der verbalen Sprache oder von der historischen Zeit spricht, ist es, als ob man die Wüste durchquert: Man sieht sich vor Paradoxa und Sackgassen ohne Ausweg gestellt und verliert sich in komplizierten, nach bestimmten Instrumenten verlangenden Analysen. Erst am Ende eines nicht wenig gewundenen theoretischen Weges – und genau dank diesem – findet man (selbstverständlich nur manchmal) heraus, dass die gestellten Probleme es ermöglichen, die gegenwärtigen Handlungen und Leidenschaften – nicht metaphorisch, sondern wörtlich – besser zu verstehen.

Die Erörterung der „menschlichen Natur" hat ganz zentral mit dem politischen Kampf zu tun, jedoch selbstverständlich nur unter der Bedingung, dass man einige signifikante Dummheiten vermeidet. Die dümmste dieser Dummheiten besteht darin, aus den unterschiedlichen Charakterzügen unserer Art eine politische Strategie – und im schlimmsten Fall sogar eine Taktik – ableiten zu wollen. Das macht Chomsky (der andererseits für die Kraft, mit der er gegen die Schurken der US-amerikanischen

Administration kämpft, zu bewundern ist), wenn er sagt, dass das menschliche Tier, das mit phylogenetischen Mustern einer Sprache ausgestattet ist, die immer Neues hervorzubringen vermag, gegen die Mächte kämpfen muss, die seine angeborene Kreativität abtöten. Sehr gut. Was geschieht jedoch, wenn die sprachliche Kreativität zur wesentlichen ökonomischen Ressource im postfordistischen Kapitalismus wird? Die Anthropologie ist das Schlachtfeld der Politik, und nicht etwa eine Theatersouffleuse, die uns sagt, was wir tun sollen. Die „menschliche Natur" – d. h. die biologischen Invarianten unserer Art – ist niemals Teil der Lösung, sie ist immer Teil des Problems.

Die großen Klassiker des modernen politischen Denkens, Hobbes und Spinoza, um nur die bekanntesten zu erwähnen, betrachteten die menschliche Natur als Rohstoff für die politische Handlung. Ein Rohstoff, aus dem die politische Handlung sehr verschiedene historisch-soziale Formen hervorbringen kann. Daher waren Hobbes und Spinoza nicht zuletzt tiefgründige und realistische Anthropologen. Aber was hat sich heute im Vergleich zu jener Epoche geändert, in der sich der moderne Staat formierte? Vor allem eines: Die wesentlichen Vermögen des menschlichen Tieres sowie außerdem seine charakteristischen Affekte verwandelten sich in die Antriebskräfte der sozialen Produktion. Marx bestimmte die Arbeitskraft als Inbegriff aller physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren.[2] Nun gut, diese Definition bewahrheitete sich in den letzten dreißig Jahren. Tatsächlich wurden die kognitiven und sprachlichen Fähigkeiten erst kürzlich in den Produktionsprozess eingespannt. Wer daher – unter Gesten der Verachtung – die Nachforschung über die „menschliche Natur" vernachlässigt, ist außerstande, die herausragenden Charakteristika der zeitgenössischen Arbeitskraft zu begreifen. In der gegenwärtigen theoretischen Landschaft gibt es eine Menge NaturalistInnen, die für die Geschichte blind sind, sowie eine Menge HistorikerInnen, die sich empören, wenn von der Natur gesprochen wird. Der Mangel der einen wie der anderen liegt nicht in der Einseitigkeit ihrer Annäherungen, sondern im Gegenteil in ihrer jeweiligen Unfähigkeit, die Aspekte zu begreifen, auf die sie einseitig ihre Aufmerksamkeit richten.

Jene, die eine ihrer geschichtlichen Dimension beraubte menschliche Natur kultivieren, begreifen diese Natur in letzter Instanz nicht; jene, die eine vom biologischen Hintergrund abgespaltene Geschichte kultivieren, erläutern mitnichten die Geschichte. Die Theorie der Multitude muss sich dieser doppelten Engführung entziehen.

Colectivo Situaciones: Vielleicht ist es nicht zutreffend, von einem „Pessimismus" zu sprechen, aber zweifellos stellt die Frage nach dem „Bösen" im „offenen Tier", das nun nicht mehr durch die Souveränität eines jetzt in der Krise befindlichen Staates geschützt ist, auch jene des Negativen wieder ins Zentrum deiner Reflexion und verleiht so dem Begriff der Ambivalenz mehr Schärfe. Woher rührt die Notwendigkeit, jetzt auf dem „Negativen" zu beharren? Ist das auf politische und theoretische Konjunkturen zurückzuführen, die du uns erklären kannst, oder vielmehr auf einen anderen Typ reflexiven Anspruchs? Welche Konsequenzen hat diese Betonung in deiner Arbeit? Wie würdest du den theoretischen und politischen Status der „nicht-dialektischen Negation" definieren?

Paolo Virno: Ich habe in den letzten Jahren vor allem zu zwei Fragen gearbeitet – eine sprachlogische sowie eine anthropologische Frage –, die beide mit der Multitude in Verbindung stehen. Die erste, die sprachlogische Frage lautet: Welche mentalen Ressourcen erlauben es uns, unsere Lebensform zu ändern? Worin besteht eine innovative Handlung? Was geschieht genau, wenn eine Regel nicht mehr funktioniert, sich aber noch keine andere gefunden hat, die sie ersetzt? Ich habe versucht, auf diese Fragen eine Antwort zu finden, indem ich ein signifikantes Beispiel für sprachliche Kreativität im Detail untersuchte: den Witz. Der Witz ist ein Mikrokosmos, in dem dieselben Kräfte wirken, die uns im großen Maßstab den sozialen und politischen Exodus ermöglichen. Während ich also eigentlich von der Funktionsweise des humoristischen Satzes sprach, fand ich mich unter anderem mitten in der Erörterung des Ausnahmezustands und der Krise eines normativen Systems.[3]

Die zweite, die anthropologische Frage betrifft die unserer Art eingeschriebene destruktive Last, die „Negativität", mit der ein mit Sprache begabtes Sein kämpfen muss. Diese beiden Fragen sind eng miteinander verknüpft. Es mag paradox anmuten, aber es sind dieselben Voraussetzungen, die einerseits die Innovation ermöglichen und andererseits die Aggressivität in den Konfrontationen zwischen Mitmenschen nähren. Man muss nur an die sprachliche Verneinung denken. Diese erlaubt es einerseits, dass man sich gegen ein ungerechtes Gesetz auflehnt, aber eröffnet gleichzeitig die Möglichkeit, dass man jemanden (z.B. eine JüdIn oder eine AraberIn) nicht wie einen Menschen behandelt. Die Essais dieses Sammelbandes sind der „Logik der Veränderung" und dem so genannten „Bösen" gewidmet. Ich wiederhole, dass beide Termini in der postfordistischen Multitude verkörpert sind. Man könnte es sogar so ausdrücken: Die Multitude oszilliert zwischen Innovation und Negativität.

Aber eure Frage bezieht sich vor allem auf die Negativität, auf das Gefährliche des menschlichen Tieres. Ich werde daher versuchen, etwas mehr zu diesem Aspekt zu sagen. Die Überlegung zur Negativität und zum Bösen entspringt nicht einem pessimistischen Urteil über die Gegenwart oder einem Misstrauen hinsichtlich der neuen Bewegungen. Im Gegenteil, die Zeit ist reif für diese Überlegung. Heute ist eine Öffentlichkeit außerhalb des Staates, ja sogar jenseits des Staats denkbar. Das heißt, es ist ganz und gar realistisch – in den sozialen Kämpfen – Institutionen aufzubauen, die keinen „Souverän" als Oberhaupt haben und die jedes „politische Entscheidungsmonopol" zerstreuen. Diese post-staatlichen Institutionen müssen bezüglich des Problems, wie die Aggressivität des menschlichen Tieres besänftigt und seine (selbst)zerstörerische Bürde, die es trägt, gezügelt werden kann, unterschiedliche Umgangsweisen anbieten – und es auf unterschiedliche Weisen lösen. Die Aktualität der Überwindung des Staates lässt Fragen wie diese dringlich werden. Ich wiederhole: Meine Überlegungen rühren gerade nicht von einer ungerechtfertigten Melancholie angesichts des Laufs der Welt her. Zu denken, die Multitude sei eine absolute Positivität, ist eine unentschuldbare Dummheit. Die Multitude ist vielmehr der Zerstreuung, der Korruption und der inneren Gewalt unterworfen. Andererseits sind ihre ersten Anzeichen nicht sehr überschwänglich. Als der Fordismus – in den 1980er Jahren – schnell in eine Krise eintrat, präsentierten sich die neuen Figuren der gesellschaftlichen Arbeit mit „schlechten" Wesenszügen: Opportunismus, Zynismus und Angst. Wenn uns der Exodus über das Zeitalter des Staats hinausbringt, dann müssen wir das „Gerede in der Wüste" berücksichtigen. Um das Gerede, also die der Multitude eingeschriebene Negativität, zu begreifen (erinnern wir uns an die nachweislich gegenüber den Schwächsten ausgeübte Gewalt im Stadion von New Orleans, wo jene „Vielen" in Sicherheit gebracht wurden, die nicht die Mittel hatten, dem Wirbelsturm Katrina zu entkommen ...), brauchen wir andere Kategorien als die Dialektiken und andere Begriffe als z.B. jenen der „Antithese". Einverstanden. Aber wir brauchen Kategorien, die die Wirklichkeit des Negativen vollständig in sich aufnehmen können, anstatt sie auszuschließen oder zu verschleiern.

Ich schlage daher die Begrifflichkeiten „Ambivalenz" und „Oszillieren" vor, so wie außerdem eine nicht freudianische Verwendung des Freud'schen Terminus des „Unheimlichen". Nach Freud ist das, was uns Angst einjagt, nichts anderes als das, was in einem anderen Moment die Fähigkeit hatte, uns zu beschützen und zu beruhigen. Vielleicht kann diese dem „Unheimlichen" eingeschriebene Bedeutung dazu dienen, zu sagen, dass die Destruktivität lediglich ein „anderer" Ausdrucksmodus eben jener Fähigkeit ist, die es uns andererseits erlaubt, neue und bessere Lebensweisen zu erfinden.

Colectivo Situaciones: In deiner Arbeit diskutierst du die Schmitt'sche Vorstellung der Souveränität. Zweifellos relativiert sich diese Diskussion durch die Diagnose der profunden Krise der Zentralstaaten. Dennoch kommt in deinen Texten die Absicht zum Ausdruck, einen erneuten Rückfall in „staatliche" politische Perspektiven zu verhindern. Um welche Risiken handelt es sich, wenn die staatliche Souveränität in der Krise ist? Außerdem durchzieht alle deine Texte ein der operaistischen Tradition verschriebener Gedankengang, dem zufolge das Wertmaß in der Lohnform reaktionär gewendet weiter besteht, obwohl es durch die Veränderungen im Produktionsprozess in die Krise kam. Glaubst du, dass die politische Souveränität eine ähnliche Entwicklung durchmacht? Ist auch sie eine anachronistische Form, die aber wie der Lohn als Maßeinheit im zeitgenössischen Leben paradox gegenwärtig ist?[4] Und wie fügt sich all dies mit der Vorstellung eines „permanenten Ausnahmezustandes" zusammen?

Paolo Virno: Der moderne Zentralstaat erfährt eine radikale Krise, er reproduziert sich aber durch eine Reihe beunruhigender Metamorphosen weiter. Der „permanente Ausnahmezustand" ist zweifellos eine Art und Weise, wie sich die Souveränität selbst überlebt, wie ihre Dekadenz unbestimmt weiter andauert. Für den „permanenten Ausnahmezustand" gilt das gleiche, was Marx schon von den Aktiengesellschaften sagte. Seinem Urteil zufolge erschienen letztere als Überwindung des Privateigentums auf Grundlage des Privateigentums selbst. Anders ausgedrückt, die Aktiengesellschaften ließen die Möglichkeit aufscheinen, das Privateigentum zu überwinden, aber zugleich bildeten sie diese Möglichkeit auf eine Weise aus, die das Privateigentum qualitativ stärkte und weiter entwickelte. In unserem Fall könnte man sagen: Der „permanente Ausnahmezustand" zeigt die Überwindung der Staatsform auf Grundlage der Staatlichkeit selbst an. Er ist gleichermaßen eine Perpetuierung des Staates und der Souveränität, wie er die Zurschaustellung seiner eigenen irreversiblen Krise sowie der Hoch-Zeit einer schon nicht mehr staatlichen Republik ist.

Ich glaube, dass der „Ausnahmezustand" einige Punkte nahe legt, um über die Institutionen der Multitude, ihre mögliche Funktionsweise sowie ihre Bestimmungen auf positive Weise nachzudenken. Nur ein Beispiel: Im „Ausnahmezustand" wird der Unterschied zwischen „Rechtsfragen" und „tatsächlichen Fragen" so weit abgeschwächt, bis er beinahe

gänzlich verschwindet. Normen werden zu empirischen Tatsachen und einige empirische Tatsachen erlangen eine normative Macht. So kann diese relative Ununterscheidbarkeit zwischen Norm und Tatsache – die heute Sondergesetze und Sondergefängnisse wie Guantánamo produziert – zweifellos eine alternative Form annehmen und sich in ein „konstitutionelles" Prinzip für die öffentliche Sphäre der Multitude verwandeln. Der springende Punkt ist, dass die Norm immer ihren faktischen Ursprung zur Schau stellen und gleichzeitig die Möglichkeit aufweisen muss, wieder in den Bereich der Tatsachen zurückzukehren. Sie muss schließlich ihre Widerrufbarkeit und Ersetzbarkeit zur Schau stellen. Jede Regel muss sich als Maßeinheit für die Praxis präsentieren und gleichermaßen als etwas, das einem stets neuen Ermessen zu unterziehen ist.

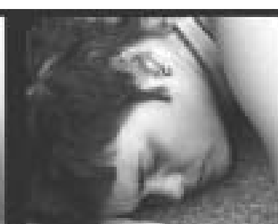
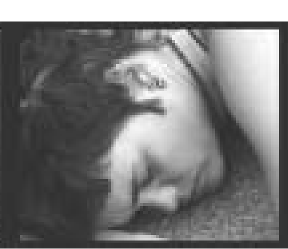
Colectivo Situaciones: All dies artikuliert sich in deiner Kritik an einer bestimmten naiven Anti-Staatlichkeit, die im Namen eines vorausgesetzten ursprünglichen Gutseins der Multitude ausgesprochen wird, immer wieder – auf Rousseau'sche Art und Weise – ruiniert durch die Institution (der Sprache, des Eigentums etc.). Wir für unseren Teil sehen ein großes Vermögen in dieser Argumentation, das, um es so auszudrücken, „unseren Blick Richtung Ambivalenz" wendet. Und wir schätzen diese Bravourleistung, dass du an dem Punkt komplex wirst, an dem unsere Schwächen am spürbarsten sind.

Dennoch wird dein Hinweis in dem Zusammenhang nicht zum Skeptizismus, insofern du viele Verwendungsweisen des Begriffs der „Institution" der Multitude ins Gedächtnis rufst (das Zurückgehaltene [*katéchon*], „Negation der Negation" etc.). Wie sollen wir uns nun die politische Dimension dieser „Institutionen" (des Exodus?) vorstellen, die sich einerseits der staatlichen Souveränität (zwar in der Krise, aber wieder belebt?) widersetzen und die andererseits das „Böse" verkörpern, mit dem die Multitude mittels der Mechanismen Verdrängung und Bezähmung koexistieren muss? Gibt es in dem Zeitalter, in dem „das Offene" des Sprachtieres die tägliche Ausnahme (den postmodernen Faschismus?) bezwingt, eine Beziehung zwischen dem „Bösen" und der „Souveränität"? Könntest du uns erläutern, wie du dir dieses institutionell-politische Spiel in seiner „neuen" Komplexität ausmalst?

Paolo Virno: Ich habe in meinem Text „Das sogenannte Böse und die Staatskritik" (*Il cosidetto „male" e la critica dello stato*) versucht, im Detail auf diese Frage einzugehen. Ich glaube, dass eine teilweise Antwort schon im weiter oben Ausgeführten enthalten ist. Dem würde ich jetzt gerne einige polemische Überlegungen hinzufügen. Wirklich „skeptisch" hinsichtlich des Schicksals der internationalen Bewegung scheint mir derjenige zu sein, der die Multitude als „von Natur aus gut", solidarisch, dazu geneigt in Harmonie zu agieren sowie frei von jeglicher Negativität schildert. Wer so denkt, reduziert die New-Global-Bewegung auf ein Phänomen der Gegenkultur bzw. der Medien, auf ihre Metamorphose in einen Komplex marginaler Gangs, die nicht wirklich in die Produktionsverhältnisse eingreifen können. Wenn man hingegen das „Böse" der (und in der) Multitude anerkennt, bedeutet das, sich mit den Schwierigkeiten zu konfrontieren, die einer radikalen Kritik am Kapitalismus inhärent sind, der auf seine Art und Weise die menschliche Natur selbst in Wert setzt. Wer dieses „Böse" nicht eingesteht, hat sich schon damit abgefunden, nicht genügend Aufwind zu haben; oder um es auf andere Weise zu sagen, er findet sich mit der Gefahr ab, dass die Bewegung unter ihren Möglichkeiten bleibt.

Eine zweite Beobachtung: Einigen wir uns auf die Verwendung des Wortes „Institution". Ist es ein Begriff, der ausschließlich zum Vokabular des Gegners gehört? Ich glaube nicht. Ich glaube, dass der Begriff der „Institution" auch (und möglicherweise vor allem) für die Politik der Multitude Ausschlag gebend ist. Mittels der Institutionen schützt sich unsere Art vor der Gefahr und gibt sich Regeln, um die eigene Praxis zu potenzieren. Auch ein Piquetero-Kollektiv ist daher eine Institution. Die Muttersprache ist eine Institution. Institutionen sind Rituale mittels derer wir versuchen, die Krise einer Gemeinschaft abzuschwächen und zu lösen. Die eigentliche Herausforderung besteht darin, im Einzelnen herauszufinden, welche Institutionen sich jenseits des im Staat verkörperten „politischen Entscheidungsmonopols" setzen. Einschließlich der Frage: Welche Institutionen befinden sich auf der Höhe des von Marx beschriebenen „General Intellect", jenes „sozialen Gehirns", das zugleich die wichtigste Produktivkraft und auch ein republikanisches Organisationsprinzip ist?




Colectivo Situaciones: Die Betonung der Ambivalenz des sprachbegabten Tieres und seiner Beziehung zum Staat scheint in deinen Argumenten im Unterschied zu anderen Überlegungen zum Postfordismus eine Gleichgültigkeit hinsichtlich der Analysen zu den neuen Formen der Kontrolle und Führung des Lebens, die weit über die Souveränität der Nationalstaaten hinausgehen („Kontrollgesellschaften", die „Noopolitik", die „Biopolitik" etc.), mit sich zu bringen. Wie würdest du dich hier positionieren?

Paolo Virno: Nein, ich bin ganz und gar nicht gleichgültig gegenüber anderen Analysen des Postfordismus. Einige dieser Analysen schätze ich, andere kritisiere ich. Sie alle jedoch veranlassen und verpflichten mich dazu, meine Fragen zu formulieren, um besser nachdenken zu können. Zwei Beispiele: Erstes Beispiel, die „Kontrollgesellschaft". Eine gute Kategorie. Von der Kontrollgesellschaft zu sprechen, bedeutet in groben Zügen, dass die Kooperation der gesellschaftlichen Arbeit einiges an Vermögen (und Wirksamkeit für die kapitalistische Verwertung) verlieren würde, würde sie nicht bis ins kleinste Detail gelenkt und diszipliniert werden. Die Erfindung und die Innovation sind schon nicht mehr das Vermögen des Schumpeter'schen Unternehmers, sondern Grundbedingungen der lebendigen Arbeit. Der Kapitalist muss sich die Innovation a posteriori aneignen, er muss aus ihr die der Akkumulation ähnlichen Aspekte herausfiltern und alles eliminieren, was freien Institutionen der Multitude Raum gibt. In einem gewissen Sinn haben wir es mit einer Kehrtwende von der „realen Subsumption" zur „formellen Subsumption" der Arbeit zu tun. Oder um es anders auszudrücken und den Marx'schen Jargon beiseite zu lassen, man kann einen Übergang beobachten von jenen Herrschaftsformen, die auf der Negation jeglicher Autonomie der Arbeitskraft basieren, hin zu solchen Herrschaftsformen, die die Arbeitskraft dazu antreiben, Innovation, intelligente Kooperation etc. zu produzieren. Man muss hinzufügen, dass die „Kontrollgesellschaft" mit ihrer sehr modernen „formellen Subsumption" nach mehr und nicht nach weniger repressiver Gewalt verlangt. Und warum, ist klar: Die kapitalistische Verwertung der lebendigen Arbeit bezogen auf den „General Intellect" verlangt einerseits, dass die lebendige Arbeit eine gewisse Autonomie genießt, andererseits muss sie verhindern, dass aus dieser Autonomie ein politischer Konflikt entsteht. Und die kapitalistische Verwertung verhindert dies mit einer Grausamkeit, die der Fordismus nicht nötig hatte.

Zweites Beispiel: die Biopolitik. Die Regierung des Lebens ist von der Tatsache abhängig, dass sich die Arbeitskraft selbst verkauft. Die Arbeitskraft ist sogar ohne effektive Anwendung reines Vermögen: Vermögen zu sprechen, zu denken, zu handeln. Aber ein Vermögen ist kein wirkliches Objekt. Es existiert insofern, als es einem biologischen Organismus „einlagert", im Körper der ArbeiterIn. Daher regiert das Kapital das Leben, weil nämlich das Leben der Träger der Arbeitskraft ist, Substrat eines reinen Vermögens. Nicht weil das Kapital die Körper als solche befehligen möchte. Folglich entsteht die Regierung des Lebens aus der Vorstellung der Arbeitskraft. Foucault kehrte Marx (wie so viele andere) allzu rasch den Rücken, mit dem Effekt, einige Zeit später zu gewissen Marx'schen Ergebnissen zu gelangen, indem er ihn aber von den Füßen auf den Kopf stellte.

Colectivo Situaciones: Alle Nachrichten aus der Welt der Technowissenschaften und der Digitalisierung berichten uns vom Versuch, die innere Zusammensetzung und die Form der Arten – einschließlich der menschlichen – abzuändern. Gegenwärtig gibt es viele Experimente, die mit dem Versprechen, „das Menschliche zu verbessern" oder einfach „das Leiden zu verhindern", darauf abzielen, das Gedächtnis zu modifizieren oder einen Eingriff in das Gehirn, das Nervensystem etc. vorzunehmen. Die Technowissenschaften laborieren an der Hypothese eines informatisierten Menschen, Genoms, DNA etc. Wie beurteilst du diese Versuche tierischer und menschlicher Genmanipulation? Beginnen ihre Grenzen wirklich zu verschwimmen? Welcher Art ist der Machttypus, der auf dieser Ebene des Technokapitalismus operiert?

Paolo Virno: Das Problem ist nicht neu. Das menschliche Tier ist das einzige, das – über das Leben hinaus – das Leben selbst möglich machen muss. Dies hängt einerseits mit seiner Umwelt zusammen, andererseits reformuliert das menschliche Tier selbst stets von neuem die Beziehung zu dieser Umwelt. Es ist ein von Natur aus künstliches Tier. So viel dazu, dass der Mensch immer, zumindest gewissermaßen, seine eigene Umwelt samt seinem Körper modifiziert hat. Oder besser gesagt, die menschliche Praxis wird immer auf eben jene Bedingungen angewendet, die die Praxis menschlich machen. Heute steht dieser Aspekt im Vordergrund, er wurde eine Industrie. Meines Erachtens müssten die Bewegungen eine vorsichtige Sympathie für die Technowissenschaften zeigen. Offensichtlich vorsichtig, da diese von kapitalistischen Interessen durchzogen sind. Aber eine Sympathie, weil die Technowissenschaften – und sei es auf noch so abscheuliche Weise – die Möglichkeit aufzeigen, den alten Bruch zwischen den Geisteswissenschaften und den Naturwissenschaften zu überwinden.

Colectivo Situaciones: Zum „Witz“ und zur Pointe. Angenommen die „Pointe“ ist ein der Innovation und vielleicht sogar der Praxis inhärentes Diagramm, dann entsteht sofort das Problem, das den Status der „Dritten“ betrifft, eine Figur, die zugleich „öffentlich“ ist. Bei der ersten Lektüre schien es uns, dass selbst wenn der „Witz“ drei Figuren oder Positionen vereint (die Person, die den Witz macht, die Figur, über die die Pointe hereinbricht, und eine dritte Figur, die den Witz positiv aufnimmt oder ablehnt), auf denen diese ganze, unmittelbar öffentliche Struktur beruht, dennoch die PointenreißerIn eine aktivere Stelle innehat, d. h. diejenige, die ihre Pointe-Hypothese erarbeitet, deren Erfolg dann bewertet wird.

Wir möchten dir daher folgende Frage stellen: Welche aktive und mögliche Politik gibt es seitens der Dritten? Verlangt nicht die Eigentümlichkeit der „allgemeinen Intelligenz“ eine stetige Sensibilisierung hinsichtlich der Einfälle der anderen und nicht nur ein aufmerksames Suchen nach dem geeigneten Augenblick, an dem man selbst eine WitzereißerIn werden kann?

Paolo Virno: Ich bin mit der von euch formulierten Hypothese völlig einverstanden. Im Witz ist die „dritte Person“ (so nennt sie Freud), d. h. das Publikum, ein wesentlicher, aber passiver Bestandteil. Im Großen und Ganzen entspricht sie der Position jener, die an einer politischen Versammlung teilnehmen und die Diskurse einschätzen, die in ihr ablaufen. Ohne die Anwesenheit dieser BeobachterInnen würden die artikulierten Diskurse keinerlei Sinn ergeben. Aber zumindest auf den ersten Blick tun sie nichts. Ist das wirklich so? Vielleicht nein. Vor allem in der neuen globalen Bewegung ist die Rolle der „dritten Person“, des Publikums, schon für sich eine Form aktiver Intervention. Wer heute einem Einfall oder einem politischen Diskurs sein Gehör schenkt, reartikuliert ihn, während er zuhört, entfaltet seine möglichen Entwicklungen und verändert seine Bedeutung: Kurzum, im Moment des Hörens wird der Diskurs oder der Einfall einer Veränderung unterzogen. Schlussendlich hat es mit einem aktiven Publikum zu tun.

Das Gespräch wurde im September 2006 geführt.

Paolo Virno, geboren in Neapel 1953. Er war Teil der „Bewegung von 1977“, Aktivist bei Potere Operaio und später in der Autonomia Operaia. Virno war angeklagt im „Prozess des 7. April“, der viele der Aktiven ins Gefängnis brachte bzw. ins Exil trieb.

Nach seiner Freilassung 1987 schrieb er für die Zeitschriften Futur Antèrieur, Luogo Comune und Derive Approdi etc. Er beschäftigte sich v. a. mit der Analyse der Transformationen produktiver Subjektivitäten im Postfordismus und der Neuzusammensetzung der sozialen Bewegung in Italien.

Publikationen: „Convenzione e materialismo“ (1986), „Parole con parole“ (1995), „Mondanità“ (1994), „Il ricordo del presente“ (1999), „Quando il verbo si fa carne“ (2004). Auf Deutsch übersetzt wurde bislang die „Grammatik der Multitude“ (Turia + Kant: Wien 2005 bzw. ID Verlag: Berlin 2005). „Zwei Anmerkungen zur Grammatik der Multitude“, grundrisse # 16/2005, S. 53 - 58.

Anmerkungen:

1 Dieser Text erschein als Vorwort zum Buch „Die Ambivalenz der Multitude: Zwischen Innovation und Negativität“, Tinta Limón Ed. 2006

2 Vgl. Grammatik der Multitude, Turia + Kant: Wien 2005, S. 112.

3 Vgl. P. Virno, Motto di spirito e azione innovativa. Rubettino 2005

Jens Petz Kastner

Modifizierte Stärke
Soziale Bewegungen in Lateinamerika im Überblick

Die Barrikaden, die allnächtlich die historische Innenstadt von Oaxaca abriegeln, die Hauptstadt des gleichnamigen Bundesstaates im Südwesten Mexikos, rufen unweigerlich Assoziationen zu vergangenen sozialen Kämpfen hervor: „Der Geist von Louise Michel“ sei hier anwesend, kommentiert die linke mexikanische Tageszeitung *La Jornada* Ende September 2006. Die Mitglieder der rund 360 Gruppen und Organisationen, die sich in der Versammlung der BürgerInnen von Oaxaca (APPO) zusammengeschlossen haben, um den Rücktritt des verhassten rechten Gouverneurs Ulises Ruiz zu erzwingen, würden vom Geist der Pariser Kommune (1871) begleitet. Der in der Selbstorganisation der Bevölkerung mündende Aufstand von Paris, an dem auch die Anarchistin Louise Michel (1830-1905) beteiligt war, galt schon Karl Marx als der Prototyp der „Revolution gegen den Staat“ (Marx 1973: 541).

Ob es sich beim Aufstand von Oaxaca, der als Reaktion auf die versuchte Niederschlagung eines LehrerInnenstreiks ausbrach, wirklich um eine Rückkehr libertärer Prinzipien und Organisationsformen handelt, kann wohl erst im Nachhinein beurteilt werden. Manche der Beteiligten, so einige Mitglieder des anarchistisch inspirierten Indigenen Volksrates von Oaxaca (CIPO-RFM), bezweifeln das jedenfalls schon jetzt. Sie kritisieren die mangelnde Basisdemokratie innerhalb der Bewegung (vgl. Pulquo 2006). Wenn auch nicht unbedingt ein Anarcho-Revival – die sozialen Bewegungen Lateinamerikas zu Beginn des 20. Jahrhunderts „unterlagen ursprünglich starken anarchistischen Einflüssen“ (Bruckmann/Dos Santos 2006: 7) –, so kann doch in den Bewegungen der letzten fünfzehn Jahre das Aufkommen bestimmter neuer inhaltlicher Schwerpunktsetzungen, strategischer Ausrichtungen und kultureller und sozialer Organisationsformen beobachtet werden.

Diese Veränderungen betreffen erstens die Ausweitung politischer Forderungen und Schauplätze auf den Bereich der Kultur. Arturo Escobar, Sonia Alvarez und Evelina Dagnino (2004) sprechen daher von cultural politics, in denen die Bedeutungen sozialer Praktiken bestimmt werden und um die Durchsetzung von Definitionsmacht gekämpft wird. Und zweitens lässt sich von einer Transnationalisierung sozialer Bewegungen sprechen. Zwar ist der Nationalstaat kein von der Regulierung ökonomischer und politischer Prozesse losgekoppeltes Modell der Vergangenheit, wie im Kontext der Globalisierungsdebatten häufig konstatiert wurde. Dennoch richten sich die Forderungen sozialer Bewegungen häufig nicht mehr in erster Linie an nationale Regierungen und ihre eigenen Netzwerke sind zudem erheblich über nationale Rahmen hinaus gewachsen. Transnationale Mobilisierungen sozialer

Bewegungen finden einerseits als Reaktion auf transnationale Großprojekte wie das Gesamtamerikanische Freihandelsabkommen (ALCA) oder den Plan Puebla Panamá (PPP) statt. Andererseits wurde in Folge des zapatistischen Aufstands (1994ff.) aber auch die Ausrichtung der internationalen Solidarität modifiziert: Statt Spendenkampagnen zu starten und Geld oder „Waffen für…" nach Lateinamerika zu schicken, ging es fortan um die Vervielfältigung und die lokale Umsetzung sozialer Kämpfe gegen den neoliberalen Kapitalismus. Beide Verlagerungen lassen sich zudem als Folge der neoliberalen Hegemonie oder Reaktion darauf begreifen.

Neoliberale Hegemonie

Dass hier trotz mehrfach und aus ganz unterschiedlicher politischer Richtung angestimmter Abgesänge auf den Neoliberalismus immer noch eine neoliberale Hegemonie behauptet wird, stützt sich u. a. darauf, dass unter Neoliberalismus nicht nur das Konglomerat verschiedener wirtschaftspolitischer Maßnahmen verstanden wird. Diese bestehen nach wie vor aus vier wesentlichen Bestandteilen, die in den Ländern Lateinamerikas, ausgenommen Kuba, seit den 1970er Jahren unterschiedliche Umsetzungen erfahren haben. Erstens die Deregulierung des Preis- und Geldsystems, zweitens die Liberalisierung des Außenhandels und des Kapitalmarktes, drittens die so genannte Verschlankung des Staates (Haushaltskonsolidierung, Rückzug aus Verantwortlichkeiten, Privatisierungen) und viertens die Ökonomisierung der Gesellschaft, vor allem in den Bereichen der Sozial-, Gesundheits- und Bildungssysteme wie auch des Arbeitsmarktes. Mit dieser Ökonomisierung gehen die soziokulturellen Aspekte des Neoliberalismus einher, deren Umsetzung eben – neben den wirtschaftspolitischen Maßnahmen – für die Hartnäckigkeit seiner Hegemonie verantwortlich sind. Erstens wurde eine grundsätzliche Veränderung der Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft installiert, in der „Eigenverantwortung" und Subsidiarität den (mehr schlecht als recht verwirklichten) Primat der „Fürsorge" des Staates der fordistischen Ära ersetzen. Seit ihrer Formierung in den späten 1930er Jahren formulierten die Neoliberalen zweitens ein politisches Programm der „Anti-Politik". Gesellschaftliche Widersprüche sollten nicht durch Interessenausgleich entschärft oder durch die Konfrontation antagonistischer Kräfte zugespitzt werden. Vielmehr gibt die neoliberale Ideologie vor, wirtschaftliche wie soziale Probleme technokratisch lösen zu können. Ausdruck dieses Politikverständnisses sind die unzähligen ExpertInnen-Kommissionen, die sich in den letzten Jahren im offiziellen Auftrag gesellschaftlichen Problemlösungen gewidmet haben. Diese ExpertInnen sind in der Regel keine SoziologInnen, sondern WirtschaftswissenschaftlerInnen, was als Folge der – drittens – sukzessive durchgesetzten Aufwertung der ökonomischen Wissenschaften und der Abwertung der geistes- und sozialwissenschaftlichen Fächer betrachtet werden kann (in „Akademia" ebenso wie in der Öffentlichkeit). Viertes Element des neoliberalen Diskurses ist der ausgeprägte Anti-Sozialismus, hier verstanden im denkbar weitesten aller Sinne. Auf der Grundlage eines neosozialdarwinistischen Menschenbildes, nach dem jede und jeder seines oder ihres Glückes Schmied ist und die Stärkeren überleben sollen, wird gegen jede Form von Kollektivität agitiert. Die Ausmaße dieses Diskurses reichen von der Abqualifizierung von Werten wie Solidarität als „unzeitgemäß" in Feuilleton-Debatten bis hin zur Zerschlagung der Gewerkschaften, die in Westeuropa unter der Regierung Thatcher (1979-1990) planmäßig betrieben wurde und für die heute in Lateinamerika vor allem die Regierung Uribe in Kolumbien eine Vorreiterrolle spielt (vgl. Zelik 2003). Während alle vier Aspekte sich in den meisten lateinamerikanischen Ländern höchster Aktualität erfreuen, trotz „linker Regierungen" weit verbreitet sind und daher die Rede von der neoliberalen Hegemonie rechtfertigen, erfährt vor allem das fünfte Element mittlerweile tiefe, von den materiellen Realitäten wie auch von sozialen Bewegungen mit ausgelöste Risse: die Markt-Utopie. Von der Linken zu lernen, hatte seiner Zeit der neoliberale Vordenker Friedrich August von Hayek seinen Kameraden empfohlen. Der Neoliberalismus dürfe nicht nur als trockene Wirtschaftslehre vermittelt, sondern er müsse in Form einer Vision präsentiert werden. An dieser arbeiten die think tanks in aller Welt bis heute, im Hinblick auf Lateinamerika allerdings mit deutlich abnehmendem Erfolg.

Aber nicht allein die think tanks (vgl. Plehwe/ Walpen 1999) haben die neoliberale Phase des Kapitalismus durch-, ein- und umgesetzt. Dazu bedurfte es gesellschaftlicher Bündnisse. Die Neoliberalen setzten in Lateinamerika in den 1970er und 1980er Jahren im Anschluss an die gelungene Einsetzung der so genannten „Chicago Boys" – Schüler des neoliberalen Chicagoer Wirtschaftsprofessors Milton Friedman – in wirtschaftliche, publizistische und politische Schlüsselpositionen nach dem Putsch General Pinochets in Chile 1973 vor allem auf Bündnisse mit den Militärs. Hinzu kamen, nach europäischem (Thatcher) und US-amerikanischen (Reagan) Vorbild, die Bündnisse mit den Neokonservativen. Seit den 1990er Jahren scheint sich vor allem die Neue Sozialdemokratie als Partner anzubieten („Schröder-Blair-Papier" 1999). Die Trägerschaft des neoliberalen Modells lässt sich heute wohl für große Teile Lateinamerikas so fassen,

wie Dieter Boris und Albert Sterr (2002: 233) es für Mexiko formuliert haben: TrägerInnen sind „die großen exportorientierten Kapitale (Export-, Import- und Finanzsektor), also diejenigen, die von Liberalisierung der Ökonomie und der zunehmenden Einbindung in den Weltmarkt heute am meisten profitieren. Zu ihnen gesellen sich, vorwiegend als Chor der Claqueure bzw. als ‚Stimmvieh', große Teile der Marginalisierten, also derjenigen, für die schärfste Konkurrenz, Kampf ums Überleben und Rückzug auf Individuum oder Familie seit jeher zum lebenspraktischen und ideologischen ABC gehört".

Soziale Bewegungen im Neoliberalismus

Im Zuge von Militarisierung und Neoliberalisierung der Gesellschaften wurden auch die emanzipatorischen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre weitgehend und oft– wie beispielsweise in Guatemala – auch dauerhaft vernichtet. Auf den Schock der Abwahl der sandinistischen Regierung in Nikaragua 1990 folgte eine verhältnismäßig ruhige, desillusionierte Phase für soziale Bewegungen, die mehr oder weniger die 1990er Jahre prägte und einzig durch den zapatistischen Aufstand 1994 durchbrochen wurde.

Es lassen sich nun eine Reihe neuer Bewegungen ausmachen, deren Gemeinsamkeiten vor allem in der Ablehnung des Avantgarde-Konzeptes und in der Orientierung der Forderungen am eigenen Alltag der Akteurinnen und Akteure liegt. „Die gesellschaftlichen Bewegungen", schreibt Raul Zelik (2006: 37) bezogen auf den bolivarianischen Prozess in Venezuela, „zeichnen sich dadurch aus, dass in ihnen kulturelle, religiöse und politische Artikulationen in eins fallen." Dies gilt wohl tendenziell auch jenseits der venezolanischen Staatsgrenzen; und zwar sowohl für das Erstarken der Bewegungen aus den ländlichen Räumen wie eben dem Zapatismus, der Landlosenbewegung in Brasilien, den indigen geprägten Kämpfen in Ekuador oder denen der Mapuche in Chile, als auch den neuen urbanen Bewegungen wie den mexikanischen (vom Studierendenstreik 2000/2001 bis zum einleitend erwähnten Aufstand von Oaxaca), den argentinischen Piqueter@s oder auch den Stadtteilbewegungen in Venezuela (vgl. auch Kaltmeier/Kastner/Tuider 2004: 9f.).

Für die Bewegungen des ländlichen Raumes kann dabei festgehalten werden, dass die Subjekte, die sich im Rahmen der national-demokratischen Projekte bis in die 1970er Jahre hinein noch als Bäuerinnen und Bauern formiert hätten, dies nun als Indigene tun. Vor dem Hintergrund der aktuellen Situation in Bolivien schreibt Roberta Rice: „Als Antwort auf den sich wandelnden ökonomischen und politischen Kontext fand unter den indigenen Gruppen Lateinamerikas eine zunehmende Mobilisierung auf der Grundlage ethnischer Identität statt." (Rice 2006: 51) Aber selbst die indigene Identitätspolitik steht einer universellen Ausrichtung sozialer Bewegungen nicht unbedingt entgegen. Bei den meisten Bewegungen geht es nicht nur um die Durchsetzung gemeinschaftlicher Partikularinteressen. Auffällig an den Kämpfen seit den späten 1990er Jahren ist der bereits von den Zapatistas – mit den Begriffen wie Würde, Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie – erhobene, gesamtgesellschaftliche Anspruch. Auch wenn und gerade weil sie auf dem Demokratiesierungsindex der Bertelsmann-Stiftung, einer Bewertungsskala aller Länder der Welt nach diversen Kriterien und neoliberalen Maßstäben, nicht auftauchen, sei hier auf die Relevanz sozialer Bewegungen für Demokratisierungsprozesse zumindest hingewiesen.

Aus diesen Ansprüchen aber leiten sich noch lange keine parallelen oder gemeinsamen Strategien ab. Die Organisationsformen der Bewegungen unterliegen ständigen Diskussions-, Interpretations- und Reorganisierungsprozessen. Hier lassen sich grob drei Dimensionen unterscheiden, in denen Problematiken und Gefahren dieser Prozesse zu diskutieren sind (zum Folgenden vgl. auch Kaltmeier/Kastner/Tuider 2004: 22ff.).

Zum einen hat sich das Verhältnis von Bewegung und Partei gründlich gewandelt. So unterschiedliche Bewegungen wie die zapatistische und die bolivarianische scheinen John Holloway (2006: 82) Recht zu geben, der die Abkehr der topologischen Entwicklung von der Bewegung zur Partei als „Krise des leninistischen Kanons" theoretisiert hat. Nach diversen enttäuschten Hoffnungen auf Bündnisse mit Teilen der sozialdemokratischen Partei der Demokratischen Revolution (PRD) haben die Zapatistas ihre Abkehr vom repräsentativen Demokratiemodell in der „Anderen Kampagne" (2005ff.) nur bekräftigt. Und während kommunistische Kleinstparteien in Westeuropa in Venezuelas Präsident Hugo Chávez den Garanten der von oben durchgesetzten Verstaatlichungen sehen, heben undogmatische Linksradikale wie Raul Zelik (2006) oder Dario Azzellini (2004) gerade den Stellenwert der Basisbewegungen und die Irrelevanz der politischen Parteien für den „bolivarianischen Prozess" hervor. Andererseits scheinen die Entwicklung der Arbeiterpartei (PT) Brasiliens bis zur ersten Präsidentschaft Lucio Ignacio „Lula" da Silvas (2002) oder die Stärkung der indigenen Bewegung in Bolivien, die 2005 in der Präsidentschaft des Kandidaten der Partei „Bewegung zum Sozialismus" (MAS), Evo Morales, mündete, die Hollowaysche Diagnose zu widerlegen.

Während die linken Regierungen offenbar die Dynamik der Antiprivatisierungsbewegungen in Uruguay, Argentinien und Brasilien wieder gebremst haben oder, wie in Chile, gar nicht erst haben aufkommen lassen, haben sie dennoch das von den Bewegungen mit erzeugte Legitimationsdefizit der repräsentativen parlamentarischen Demokratie kaum wieder auffüllen können. Zumindest als „Bezugspunkt, nicht Modell" (Márquez Marín 2004) könnte hier die partizipative Demokratie in Venezuela in den kommenden Jahren noch fungieren.

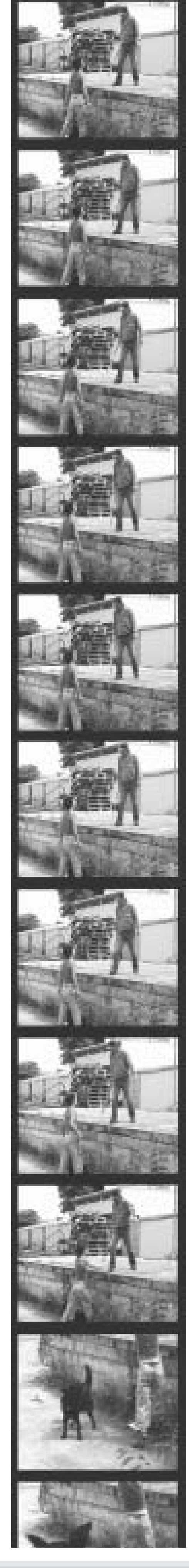
Die zweite Dimension der Repräsentationsformen und politischen Bündnisse betrifft die Frage der Nation als Referenzrahmen. Ausgehend von den Intergalaktischen Treffen gegen den Neoliberalismus, die 1996 (in Chiapas/ Mexiko) und 1997 (in Spanien) auf Initiative der Zapatistas stattgefunden haben, haben sich verschiedene Stränge globalisierungskritischer Bewegungen entwikkelt. Diese stehen in einem ständigen Wechselverhältnis auch mit den lokalen Kämpfen in Lateinamerika. Nicht nur hinsichtlich der Kämpfe gegen die großen, überregionalen Infrastruktur- und Freihandelsprojekte kann daher von einem transnationalen Theorie- und Praxistransfer gesprochen werden, der weit über Lateinamerika hinaus Effekte entfaltet. Beispiele dafür sind die Diskussionen um den „urbanen Zapatismus" (Holloway) oder der von den Disobedienti in Italien praktizierte soziale Ungehorsam. Diese Bezugnahmen und Effekte haben sich im Laufe der späten 1990er und frühen 2000er Jahre enorm verstärkt und werden sich voraussichtlich in den nächsten Jahren noch ausweiten.

Zur umstrittenen Frage der Bezugnahme auf den Nationalstaat zählt auch die inhaltliche Ausgestaltung der Forderung nach Autonomie, die in den letzten Jahren nicht nur die zapatistische Politik geprägt hat. Denn Autonomie kann einerseits, bezogen auf eine strategische und nicht wesensmäßig verstandene Einheit, die sie einfordert, zum wirksamen Mittel für die Infragestellung von Besitz an Land, Produktionsmitteln und Ressourcen fungieren und kulturelle Rechte durchsetzen. Insofern ist nicht zu unterschätzen, was Jaime Leroux in der linksradikalen mexikanischen Zeitschrift La Guillotina im Hinblick auf das zapatistische Projekt betont: Der Kampf um Autonomie ist immer auch einer „gegen die Konzentration der Prozesse von Machtproduktion und Normenerschaffung" und für eine Dezentralisierung öffentlicher Entscheidungen. Zum anderen tendiert Autonomie aber auch dahin, sich in die Pläne des postfordistisch-neoliberalen Staates einzupassen, was dessen Rückzugspläne aus sozialer Verantwortung, den Appell an die Eigenverantwortung und die durch ihn forcierte ethnische Segregation betrifft (vgl. Kastner 2006).

Die dritte Dimension, die für die Organisierung sozialer Bewegungen wie auch für ihre demokratisierenden Effekte relevant ist, stellt die Verschränkung der ethnischen, geschlechtlichen, sexuellen und klassenmäßigen Herrschaftsstrukturen dar. Ohne dass sich Klassen in Lateinamerika aufgelöst hätten, haben sie doch ihre dominante Rolle in der Organisierung der Bewegungen eingebüßt und an die Formierung entlang kultureller Identitäten abgetreten.

Die Kämpfe gegen ökonomische Ausbeutung und gegen Ausschlüsse auf ethnischer Basis fallen dabei häufig in eins, da bekanntlich die ärmsten Länder (Bolivien und Guatemala) und Regionen (z. B. Chiapas/Mexiko) Lateinamerikas oft auch diejenigen sind, in denen der Anteil indigener Bevölkerungsgruppen am höchsten ist. Alternative Positionen müssen sich hier gleichermaßen gegen ökonomische wie ethnische Herrschaft positionieren. Dabei kann, wie oben angedeutet, die strategische Bezugnahme auf kulturelle Identitäten eine bestimmte Stärke gewährleisten, wenn es um die Durchsetzung beispielsweise von Autonomie und Rechten indigener Bevölkerungsgruppen geht. Andererseits garantieren identitäre Kämpfe aber nicht unbedingt eine schlagkräftige Einheit, wie die Geschichte der Frauenbewegungen in Lateinamerika zeigt. Der Feminismus ist in weiten Teilen des Kontinents gespalten in akademisch-bürgerliche Frauen, die in NGOs oder anderen Institutionen arbeiten auf der einen und eher proletarischen und indigenen und aktivistischen Frauen auf der anderen Seite (vgl. Tinoco 2005). So gründen in den Überlappungen der verschiedenen Herrschaftsstrukturen auch die zentra-





len Spaltungslinien sozialer Bewegungen. Eine antirassistische Politik bedeutet auch in Lateinamerika nicht automatisch die Durchsetzung von Geschlechtergerechtigkeit. Gleiches gilt für antikapitalistische Positionen, worauf feministische Gruppen seit Jahrzehnten hinweisen. In diesem Kontext steht beispielsweise die Kritik der Frauengruppe Mujeres Creando in Bolivien an der indigen-linken Regierung Morales. Die von dieser angegangene Dekolonialisierung des Landes sei, so die Feministinnen, ohne eine Depatriarchalisierung nicht zu machen (vgl. Galindo 2006). Dass der Anteil von Frauen in Entscheidungspositionen innerhalb der EZLN (30 bis 40 %) und auch unter den Piqueter@s in Argentinien relativ hoch ist, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die ungleichen Repräsentationen nicht erst mit der Ergreifung der Staatsmacht beginnen. Dennoch bieten soziale Bewegungen durch ihre Basisorientierung strukturell die beste Möglichkeit, die Differenzen auszugleichen, und sind zum anderen Bedingung für die gesellschaftliche Durchsetzung dieser Umverteilung von Macht und Ressourcen.

Cultural politics im Neoliberalismus

Es lassen sich selbstverständlich in diesem Rahmen nur äußerst bedingt allgemeine Tendenzen für soziale Bewegungen auf einem Kontinent ausmachen, auf dem nicht nur der Anteil der indigenen Bevölkerungsgruppen zwischen den einzelnen Ländern von weniger als einem Prozent (Brasilien) bis zu etwa 70 Prozent (Bolivien) schwankt, die EinwohnerInnenzahl zwischen 3,3 Mio. (Uruguay) und 188 Mio. (Brasilien) liegt und das Bruttoinlandsprodukt pro Kopf zwischen 6.112 US $ (Mexiko, 2004) und 1.898 US-$ (Guatemala, 2004) oder gar, zählt man die Karibik mit, 468 US-$ (Haiti, 2004) variiert. Zwar hängen weder Entstehung, noch Mobilisierungsschübe oder Organisationsweisen sozialer Bewegungen direkt von materiellen Verhältnisse ab. Dennoch entzünden sie sich immer wieder an Konflikten um unerfüllte Erwartungen, die durchaus auf materiellen Grundlagen fußen. So ist es einerseits nach wie vor der postkoloniale Konflikt um die Landfrage, der soziale Bewegungen auf den Plan ruft. Noch ungerechter verteilt als schon in Mexiko und Bolivien ist das Land in Brasilien. Mitte der 1990er Jahre besaßen 1 % der Bevölkerung 43 % des Landes. Vor diesem Hintergrund formierte sich die wohl bekannteste Landlosenbewegung der Welt, der MST (Movimento Sem Terra). Die Landbesetzungen des MST haben bereits über 300.000 Familien, ehemaligen Kleinbauern und TagelöhnerInnen, zu einer Lebensgrundlage verhelfen können. Der MST gehörte auch zu den UnterstützerInnen des Kandidaten der Arbeiterpartei (PT), Ignacio „Lula“ da Silva. Da in dessen erster Amtszeit aber nicht nur die erhoffte Abkehr vom neoliberalen Wirtschaftskurs, sondern auch die angekündigte Umverteilung des Landes im großen Stil ausblieb, wächst auch innerhalb des MST die Kritik an der Regierung Lula. Andererseits ist es die angedrohte oder durchgesetzte Rücknahme sozialer Errungenschaften wie beispielsweise der freie Zugang zu Bildung(sinstitutionen), die zum Aufkommen von Bewegungen wie dem größten Studierendenstreik an der größten Universität Lateinamerikas, der UNAM in Mexiko-Stadt, führte. Dieser hatte sich 2000 an der geplanten Einführung von Studiengebühren entzündet, dauerte zehn Monate und wurde nach gezielten Spaltungen der Streikenden in „ultras“ und „moderados“ schließlich mit einem großen Polizeieinsatz beendet (vgl. Rajchenberg/ Fazio 2001).

Die Spaltung der Bewegungen für einen radikalen politischen und sozialen Wandel vollzog sich ebenfalls in Argentinien nach Amtsantritt des Linkskeynesianisten Nestor Kirchner im Mai 2003. Nach dem Zusammenbruch der Ökonomie im Dezember 2001 hatten sich zunächst breite Bündnisse zwischen verarmter Mittelschicht und sozialen Bewegungen ärmerer Schichten ergeben: Neben den Straßenblockaden der organisierten Arbeitslosen, Piqueter@s genannt, sorgten Nachbarschaftsversammlungen, Tauschbörsen und besetzte, selbstverwaltete Fabriken auch international für einige Aufmerksamkeit. Gegenüber den Piqueter@s gelang es dem neuen Präsidenten jedoch, eine Politik des „teile Teile und herrsche“ zu installieren: Die Einbindung moderater Teile der Bewegung in ein minimales Finanzierungsprogramm isolierte die radikaleren Kräfte. Maßnahmen wie die Annullierung des Amnestiegesetzes für ehemalige Akteure der Militärdiktatur sicherten Kirchner zudem eine breite Akzeptanz in der Bevölkerung. An der sozialen Ungleichheit hat allerdings auch Kirchner bislang nicht

viel ändern können. Angesichts dessen sieht US-Soziologe James Petras (2004) die sozialen Bewegungen ohne Anbindung zur Mittelschicht in einer desolaten Verfassung, während die Berliner Lateinamerikanistin Martina Blank (2004) eine Verlagerung der diversen Aktivitäten sozialer Bewegungen auf „sehr konkrete Sozialprojekte in ihren alltäglichen Lebensrealitäten" betont.

Dies sollte nicht als Rückkehr in eine Nischenstrategie verstanden werden. Vielmehr lässt sich dieses Ansetzen an „alltäglichen Lebensrealitäten", wie es beispielsweise in den autonomen zapatistischen Gemeinden, aber auch unzähligen Stadtteilgruppen und Betriebskommitees praktiziert wird, einerseits als Ausprobieren verstehen, „was ein gesellschaftliches Zusammenleben außerhalb des Kapitalverhältnisses sein kann" (Virno 1998: 105). Andererseits ist es aber auch als Ausweitung des Politischen zu begreifen. Cultural politics ist also nicht zu verwechseln mit „politischer Kultur", in der das, was Kultur, und das, was Politik genannt wird, immer schon festzustehen scheint scheinen (und sich auf „künstlerische Praxis" vs. „staatliche Institutionen" beschränktbeschränken). Das Andere an der „Anderen Kampagne" ist ja u. a.auch, dass die politische Relevanz von Leuten, kulturellen Praktiken und sozialen Realitäten behauptet und erstritten wird, die in jeder „normalen" Kampagne (hier derjenigen zur Präsidentschaftswahl 2006) nicht vorkommenvorkommt. uUnd die ebenfalls als Reaktion auf die ökonomische Durchdringung aller Lebensbereiche, die der Neoliberalismus beschert hat, interpretiert werden könnenkann. Die oftmalige Infragestellung der institutionellen Gefüge richtet sich also nicht nur gegen konkrete Präsidenten, sondern kann, wenn man so will, als semiotische Wende und Kampf um Definitionsmacht gesehen werden. In dieser Hinsicht vollzogen Sonia Alvarez und Arturo Escobar mit dem Titel ihres Buches „The Making of social Social movements Movements in Latin America" (1992) einen wichtigen Paradigmenwechsel in der Bewegungsforschung: In Anlehnung an Edward P. Thompsons „The Making of the English Working Class" (1963) betonten sie neben der Selbsterschaffung sozialer Bewegungen (statt ihrer Ableitung aus bestimmten Verhältnissen) auch ihre konstitutive Funktion und Wirkung für das Politische schlechthin.

Die geschilderten Tendenzen in den drei Dimensionen – Verhältnis Bewegung zu -Partei, Nationalstaat als Referenz, Überlappung der Herrschaftsstrukturen – geben allerdings auch im „linken Lateinamerika" keine Antwort auf eines der Ur-Dilemmata emanzipatorischer sozialer Bewegungen, nämlich der die Frage, ob angesichts einer starken Rechten *mit* – dann schon nicht mehr ganz so – linken AmtsträgerInnen zu kämpfen ist oder *gegen* sie. Auch wenn kaum ein anderer Aspekt des venezolanischen Transformationsprozesses derart widersprüchlich sei wie der Staat, meint Raul Zelik (2006: 45), sei doch John Holloways Postulat, „Die die Welt (zu) verändern, ohne die Macht zu übernehmen" (2002), in Venezuela „gründlich widerlegt worden" (Zelik 2006: 45). Das meint auch Tariq Ali (2006: 50) und fügt hinzu, die Idee Holloways sei falsch und „immer schon dumm" gewesen. Mit gleichem Recht (und einigen Beispielen mehr) könnte man allerdings das Gegenteil behaupten.

Zelik (2006: 46) räumt schließlich ein, dass auch in Venezuela der Staat letztlich „gleichermaßen Voraussetzung und Haupthindernis der Emanzipation" darstelle. Um die durch den Staat gesetzten Grenzen der Revolution zu überwinden, bedürfe es eines spielerischen Umgangs mit Widersprüchen und der Fähigkeit der Regierenden, einmal Erreichtes wieder zur Disposition zu stellen. „Mit Anarchismus", so Zelik (2006: 47), „hätte das nichts zu tun. Eher schon *rhizomatisch* wachsenden Sprossachsensystemen." Ob in der Ausbreitung der Deleuze'schen Wurzelwerke, gelesen als dezentrale, nicht hierarchische, antirepräsentative Kämpfe, nicht doch auch – in modifizierter Form und gestärkt für neue Anforderungen – der Geist von Louise Michel wieder auftaucht, wäre dann zu diskutieren.

E-Mail: petzos@yahoo.de

Literatur:

Ali, Tariq 2006: Sichtbare unsichtbare Gewalt. Ein Gespräch mit Tariq Ali über „Body Counts", Medienpolitik, Protestformen und Amnesien im Zuge des Irakkrieges. Von Christian Höller, in: springerin. Hefte für Gegenwartskunst, Wien, Winter 2006, S. 48-51.

Alvarez, Sonia, /Dagnino, Evelina/ Escobar, und Dagnino Arturo Escobar 2004: Kultur und Politik in Sozialen Bewegungen Lateinamerikas, in: Kaltmeier, Olaf, / Kastner, Jens Kastner und /Tuider, Elisabeth Tuider (Hg.): Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika, Münster (Verlag Westfälisches Dampfboot), S. 31-58.

Azzellini, Dario 2004: Der bolivarianische Prozess. Konstituierende Macht, Partizipation und Autonomie, in: Kaltmeier, Olaf/ Kastner, Jens/Tuider, Elisabeth Kaltmeier, Olaf, Jens Kastner und Elisabeth Tuider (Hg.): Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika, Münster (Verlag Westfälisches Dampfboot), S. 196-215.

Beas Torres, Carlos 2006: El fantasma de Louisa Michel, in: La Jornada, Mexiko-Stadt, 30.09.2006, http://www.jornada.unam.mx /2006/09/30/021a2pol.php

Blank, Martina 2004: Pinguine und Piqueteros. Politische Konjunkturen und die Zeiten der Bewegungen in Argentinien, http://www.links-netz.de/K_texte/K_blank_argentinien.html (13.10.2006)



Boris, Dieter/ und Sterr, Albert Sterr 2002: FOXtrott in Mexiko. Demokratisierung oder Neopopulismus?, Köln (ISP Verlag).

Bruckmann, Mónica/dos Santos, und Theotonio Dos Santos 2006: Soziale Bewegungen in Lateinamerika. Eine historische Bilanz, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 142, 36. Jg., Nr. 1/2006, S. 7-22.

Galindo, María 2006: Evo Morales y la Desconolización fálica del estado Boliviano, in: http://www.mujerescreando.org/ (10.10.2006)

Holloway, John 2006: Ganz normal Leute, Rebellinnen und Rebellen, in: ders.: Die zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas, Wien (Verlag Turia + Kant).

Kaltmeier, Olaf/ Kastner, Jens/Tuider, Elisabeth Kaltmeier, Olaf, Jens Kastner und Elisabeth Tuider 2004: Cultural Politics im Neoliberalismus. Widerstand und Autonomie Sozialer Bewegungen in Lateinamerika, in: dies. (Hg.): Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika, Münster (Verlag Westfälisches Dampfboot), S.7-30.

Kastner, Jens 2006: Wille zur Freiheit. Autonomie in der entwicklungspolitischen Diskussion, iz3w, Freiburg, Nr. 294, Juli/August 2006, S. 16-19.

Leroux, Jaime 2004: La autonomía: un derecho de todos. Lecciones jurídicas de la experiencia zapatista, in: La Guillotina, México D.F., Nr.52, S.38-42.

Márquez Marín, Gustavo 2004: „Bezugspunkt, nicht Modell". Venezuela und die Bolivarianische Revolution. Interview mit Gustavo Márquez Marín, Botschafter der Bolivarischen Republik Venezuela und ständiger Vertreter Venezuelas bei den Internationalen Organisationen in Wien. Von Jens Kastner, in: http://www.venezuela-avanza.de/archiv/archiv04/html/bezugspunkt__nicht_modell.html (10.10.2006)

Marx, Karl 1973: Zweiter Entwurf zum „Bürgerkrieg in Frankreich", in: Marx, Karl und Friedrich Engels: Werke, Band 17, Berlin/DDR (Karl Dietz Verlag), 5. Auflage 1973, unv. Nachdr. d. 1. Auflage 1962,

Petras, James 2004: Kirchner ist die neue Rechte, Interview in ILA, Bonn, Nr. 276, http://www.ila-web.de/artikel/276piqueteros.htm (15.10.2006)

Plehwe, Dieter/Walpen, und Bernhard Walpen 1999: Wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Produktionsweisen im Neoliberalismus. Beiträge der Mont Pélerin Society und marktradikaler Think Tanks zur Hegemoniegewinnung und -erhaltung, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 115, 29. Jg., Nr.2/1999, S.203-235.

Pulquo, Marco 2006: „Touristas go home! " In dem beliebten südmexikanischen Urlaubsort Oaxaca übt sich ein soziales Bündnis im Barrikadenbauen, Politikmachen und Gouverneur-Absetzen. Doch die Repression der Regierenden wird immer heftiger, in: Jungle World, Berlin, 30.08.2006, http://www.jungle-world.com/seiten/2006/35/8405.php (08.10.2006)

Rajchenberg, Enrique S./Fazio, und Carlos Fazio 2001: Rebellion X. Der Streik der Studierenden in Mexiko-Stadt: Rebellion X. Das Jahr des Streiks an der Universität in Mexiko-Stadt, Münster (Unrast Verlag).

Rice, Roberta 2006: Die Evolution indigener Politik in Bolivien, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 142, 36. Jg., Nr. 1/2006, S. 49-60.

Tinoco, Chuy 2005: X Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe. El movimiento feminista ya nada tiene que ver con el feminismo, in: http://www.creatividadfeminista.org/articulos/2005/fem_encuentro%20chuy.html (11.10.2006)

Virno, Paolo 1998: Do you remember Counterrevolution? Soziale Kämpfe und ihr Double, in: Negri, Toni, /Maurizio,/ Virno,Lazzarato und Paolo Virno: Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion, Berlin (ID Verlag), S. 83-111.

Zelik, Raul 2003: Gewerkschaftssterben in Kolumbien. Über den Zusammenhang von neoliberaler Deregulierung, staatlicher Politik und Paramilitarismus, in: http://www.labournet.de/internationales/co/zelik.html (10.10.06)

Zelik, Raul 2006: Venezuelas „bolivarianischer Prozess". Mit Gilles Deleuze in Caracas, in: PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 142, 36. Jg., Nr. 1/2006, S. 23-47.

Jens Petz Kastner

Feminismus der Straße
Die Mujeres Creando in Bolivien

Auch aus der Rippe von Evo, schreibt Maria Galindo von den *Mujeres Creando*, wird keine Eva entstehen. Ihr Artikel erschien kurz nach der Wahl von Evo Morales zum Staatspräsidenten Boliviens im Dezember 2005. Darin werden zum einen konkrete Versäumnisse aus feministischer Sicht kritisiert. Sowohl in Morales' Wahlkampf als auch in seiner Partei „Bewegung zum Sozialismus" (MAS) spielten Frauen bloß eine marginale Rolle. Selbst von den indigenen Frauenorganisationen und akademischen „Gender-Technokratinnen" sei nicht viel zu erwarten: Auch sie nähmen Frauen nur als Mütter oder „Partnerinnen von" wahr, und nicht als politische Subjekte. Die Geschichte der Linken sei geprägt von einer „Banalisierung der Präsenz von Frauen". Die feministische Fundamentalkritik, die der Text damit zum anderen formuliert, ist seit nunmehr vierzehn Jahren die Sache der *Mujeres Creando*.

Das 1992 in La Paz gegründete Frauenkollektiv produziert aber nicht nur Texte. Die *Mujeres Creando* veranstalten diverse Workshops, betreiben ein eigenes Frauenhaus namens „Virgen de los deseos" („Jungfrau der Wünsche") und zwei Homepages (www.mujerescreando.org und www.mujerescreando.com). In La Paz berüchtigt und in Westeuropa bekannt geworden sind sie allerdings vor allem durch ihre Interventionen im öffentlichen Raum: In Graffitis und mit recht spektakulären Performances greifen die *Mujeres Creando* verschiedene frauenspezifische Themen auf. Aber auch gegen die erneute Präsidentschaft Hugo Banzers (1997-2002), der von 1971 bis 1978 als Militärdiktator die Repression gegen Oppositionelle zu verantworten hatte, fanden Aktionen statt. Oder gegen den Neoliberalismus, der mit verschiedenen Privatisierungsoffensiven seit 1985 in Bolivien installiert wurde.

Dabei beharren die Feministinnen darauf, mit ihren Performances keine Kunst, sondern Politik zu machen. Die Kunstwelt sei ein gesellschaftlicher Bereich des Erlaubten. Ihre Performances aber stehen im Kontext einer Strategie des Ungehorsams. Denn unter Politik verstehen sie weit mehr als die repräsentative Demokratie zulässt. Ihre Aktionen richten sich ganz allgemein gegen den Rassismus der bolivianischen Gesellschaft, gegen Homophobie und Klassendünkel. Für diesen Kampf sei die Straße der beste Ort. Einerseits liegt dem ein sehr emphatisches Verständnis der Straße zu Grunde. Sie ist nicht nur der Ort, an dem von jeher politische Basiskämpfe ausgetragen werden. Die Straße besitze auch einen ganz eigenen „Rhythmus". Beispielsweise auf dem von Frauen organisierten Schwarzmarkt, auf dem mit gefälschten Markenprodukten der Politik der transnationalen Konzerne getrotzt werde. Dass ihre Aktionen auch auf Canal 7 im bolivianischen Fernsehen gezeigt wurden, widerspricht dem programmatischen Faible für die Straße nicht. „Das Fernsehen", schreibt Maria Galindo in

einem Sammelband zu Theorien der Öffentlichkeit, „ist eine Straße, die den privaten Raum durchquert. Das Fernsehen ist ein öffentlicher Ort. Und deshalb bringen wir uns ins Fernsehen mit derselben Sprache ein, mit der wir auch die Straße in Beschlag nehmen.“ Als transnationale Ausweitung dieses Ortes kann so auch die Ausstrahlung der *Mujeres Creando*-Performances im Rahmen der feministischen Sendung an.schläge TV verstanden werden, die seit einigen Monaten auf dem Wiener Sender Okto läuft.

Im Lob der Straße kommt andererseits auch die grundsätzlich anti-repräsentative Haltung der *Mujeres Creando* zum Ausdruck. „Ich bin keine Sprecherin von irgendjemandem“, heißt es im besagten Text von Galindo, „nicht einmal die Stimmen meiner Schwestern, der Frauen von *Mujeres Creando*, kann ich vertreten.“ Zwar lautet einer der an die Wände der Stadt gesprühten Sprüche „Indias, Huren und Lesben: Vereint, anders herum und verschwistert“. Ein übergeordneter Vertretungsanspruch erwächst daraus aber nicht, „jede schafft ihre eigene Sprache und spricht für sich selbst.“ (Galindo). In diesem repräsentationskritischen Kontext steht auch die bereits erwähnte Kritik an der „Gender-Technokratie“. Damit sind Frauen gemeint, die in NGOs die Interessen der internationalen Organisationen exekutieren und sich zu Erfüllungsgehilfinnen falsch verstandener Entwicklungsprojekte machen lassen. Auch hinsichtlich der parlamentarischen Quotenregelung, die dreißig Prozent der Parlamentssitze für Frauen vorsieht, üben die *Mujeres Creando* immer wieder scharfe Kritik. Die Quote, die in der neoliberalen Ära eingeführt und von der indigen-linken Regierung übernommen wurde, basiere nur auf dem biologischen Frau-Sein und nicht auf Inhalten. Es sei nicht einzusehen, warum Frauen andere Frauen nur aufgrund der Biologie repräsentieren sollten. Außerdem halte die Quote Frauen davon ab, sich außerhalb gemischter Gruppen und außerhalb der Parteien autonom zu organisieren. In einer ihrer Graffiti-Parolen zusammengefasst, lautet die Forderung der *Mujeres Creando* dann „Wir wollen das gesamte Paradies, nicht 30 % der neoliberalen Hölle“.

Trotz oder gerade wegen ihrer klaren Haltung zur Quote, einem Dauerbrenner hitziger feministischer Debatten, ist der Feminismus der *Mujeres Creando* in westeuropäisch-nordamerikanische Kategorien schwer einzuordnen. „Wir haben keine Linie“, heißt es in einem für die österreichische Kunst-Zeitschrift Bildpunkt verfassten Text, „wir sind reine Kurven“. Dieser Titel persifliert nicht nur die diversen Parteilinien. Er deutet zudem den Kampf um die Rückeroberung der Körper an. Diese starke Bezugnahme auf den eigenen Körper, verbunden mit dem ideologiekritischen Angriff auf die diesbezüglich herrschenden Normen – in einer Performance befreien sich Frauen aus einem mit Barbie-Puppen verknüpften Fadengestrüpp –, erinnert stark an den Feminismus der zweiten Frauenbewegung in Nordamerika und Westeuropa. Im Gegensatz zu diesen Strömungen der späten 1960er und 1970er Jahre aber setzen die *Mujeres Creando* weniger auf Identitätspolitik. Eine gemeinsame Identität, ein „Wir Frauen“, wird, außer in den Diskriminierungserfahrungen als kleinster gemeinsamer Nenner, nicht behauptet. Die postmoderne Kritik am 1970er-Jahre-Feminismus, die bemängelte, dass mit dem „Wir“ der Frauenbewegung in erster Linie weiße Mittelschichtsfrauen gemeint und andere ausgeschlossen waren, mussten die *Mujeres Creando* also gar nicht erst aufkommen lassen.

Heterogenität, so betonen Florentina Alegre und Maria Galindo in einem Interview mit der linken Hamburger Zeitschrift ak – analyse und kritik, habe am Ausgangspunkt der Bewegung gestanden. Bei den *Mujeres Creando* haben sich nicht nur so unterschiedliche Frauen wie Heterosexuelle vom Land und lesbische Städterinnen organisiert. Auch Sexarbeiterinnen und Akademikerinnen scheinen zunächst nicht viele Gemeinsamkeiten zu haben. Trotz der Abgrenzung zu den NGO-Frauen, in der sich die in ganz Lateinamerika vorherrschende Spaltung von institutionalisierten, eher akademischen und bewegungsorientierten, tendenziell proletarischen Frauenbewegten spiegelt, setzen auch die *Mujeres Creando* auf gegenseitige Bereicherung. Im genannten Theorieband formuliert Galindo das so: „Um Identitäten und subversive Heterogenitäten zu konstruieren, muss ich meine Differenzen, meine Geschichten, meine Schmerzen und meine Talente mit `der Anderen´, die sich von mir unterscheidet, ergänzen, erstreiten und vermischen.“

Dass die Unterschiede zwischen Frauen von Beginn an Thema gewesen seien, hebt auch *Mujeres*





Creando-Mitbegründerin Julieta Ojeda im Gespräch mit der feministischen Zeitung an.schläge (Wien) hervor. Zwar haben Frauen aus bäuerlichen Familien des Hochlandes und weiße, akademische Städterinnen verschiedene Marginalisierungen erfahren. Die Stigmatisierung als Frauen und der Wunsch, gemeinsame Räume mit „komplexen Formen der Interaktion" (Galindo) zu schaffen, seien allerdings hinreichend verbindende Elemente. Aber nicht nur das: Allein die Thematisierung der Unterschiede richtet sich laut Ojeda schon gegen die „extrem rassistische, homophobe Macho-Gesellschaft".

Differenzen zu benennen, bedeutet nicht, sie zu bejahen. Im Gegenteil: In dem ärmsten Land Lateinamerikas mit dem höchsten Anteil indigener Bevölkerungsgruppen, scheint der antirassistische Kampf zugleich einer um soziale Gleichheit zu sein. Eine der Straßenaktionen konfrontiert bürgerliche Frauen mit ihrer Abneigung gegen Indigene. Zu Verschwesterungsszenen kommt es, ganz anders als in der feministischen Gruppe selbst, dabei nicht. Diese Konfrontationen mit kulturellen Ausschlüssen muten sie aber nicht nur der weißen Oligarchie, sondern auch der indigen-linken Regierung zu. So auch in ihrer Analyse der Wahl zur Verfassungsgebenden Versammlung. Diese fand am 02. Juli 2006 statt und soll den Prozess der „Neugründung Boliviens" unter Morales einleiten. Durch das Wahlgesetz sei weder eine direkte Repräsentation der sozialen Bewegungen vorgesehen, so Galindo auf der *Mujeres Creando*-Homepage, noch seien die „Exilierten des Neoliberalismus" berücksichtigt: BolivianerInnen, die in Argentinien, Brasilien, Spanien oder den USA lebten und zu einer wichtigen Stütze der bolivianischen Wirtschaft geworden seien.

In ihren Aktionen und Texten beschreiben die Feministinnen immer wieder die Verschränkungen geschlechtlicher, sexueller, ethnischer und klassenstruktureller Herrschaft. Zum Ausdruck kommt dabei ebenfalls, dass die Kämpfe dagegen auch dementsprechend Hand in Hand gehen sollten. So stimmen die Feministinnen auch grundsätzlich mit der vom MAS angestrebten Dekolonisierung des Landes überein. Ohne die Depatriarchalisierung allerdings sei diese nicht möglich.

E-Mail: petzos@yahoo.de

Maria Galindo

Öffentlichkeiten der Mujeres Creando Wir besetzen das Fernsehen genauso wie die Straße[1]

Präsentation

Ich kann mich Ihnen nur als Betrügerin vorstellen. Als Betrügerin innerhalb jeglichen Institutionengefüges, als eine Betrügerin, die Sinn, Wert und Kraft nur außerhalb gewinnt, außerhalb der Institution, außerhalb des Systems. Außerhalb und nicht innerhalb. Nicht innerhalb der Galerie, nicht innerhalb der Institution, nicht innerhalb der Akzeptanz, nicht innerhalb der Legitimation, nicht innerhalb des Systems.

Und zwar weil das System nicht alles und nicht die ganze Wirklichkeit ist, und weil es nicht einmal ein bedeutender Teil der Wirklichkeit ist, die uns umgibt, die uns einwickelt und entwickelt. Außerhalb ist es, wo ich Sinn finde und beziehe. Und auch wenn es wie die Phantasie einer Heranwachsenden anmutet, traue ich mich zu sagen: Außerhalb des Systems ist nicht die Leere – die Leere, mit der sie Dich bedrohen und mit der sie Dir Angst einjagen –, außerhalb des Systems ist nicht das Nichts. Sie drohen uns aus allem auszuschließen und in diese Leere zu drängen, in der nichts von dem, was wir tun, fühlen oder träumen zählt oder irgendeinen Wert hat. Es ist genau diese Drohung, die uns dazu bringt, uns außerhalb und nicht innerhalb zu positionieren. Denn wenn es nicht so wäre: Wo also können wir all das lokalisieren, was außerhalb des Systems von Privilegien existiert? Oder hat etwa das System bereits alles geschluckt? Vielleicht gibt es nichts, was sich außerhalb des Systems der Verwaltung von Gewalt und Prestige befindet.

Aber selbstverständlich gibt es das, und wir kämpfen darum und leben davon! Wir suchen es in all dem, was aus dem Zentrum seines Interesses vom System als ineffizient, unproduktiv, irrsinnig, unfreundlich, unbequem, hässlich, schäbig und gefährlich abqualifiziert wird. Bewertungen, die wir uns zu eigen machen, Ängste und Wünsche, die wir zu den eigenen machen und die uns langsam durch alle Sinne hindurch aufgedrückt und eingeflößt werden, ohne Pause und Möglichkeit der Reflektion oder Distanz. Wir leben betäubt von diesen Ängsten, und diese Ängste, Bewertungen und Manipulationen leiten uns durchs Leben. Aber wir haben uns entschieden, uns außerhalb zu positionieren, einzurichten und zu begegnen, und nicht im Inneren. Wo ist dieses Außen? Das Außen liegt weder am Rand noch besteht es in der Marginalität einer Gesellschaft oder der Geschichte. Was sich außerhalb des Systems befindet, ist alles, was das System selbst bislang nicht hat verschlingen und vereinnahmen können.

Ich bin keine Sprecherin von irgendjemanden, nicht einmal die Stimmen meiner Schwestern, der Frauen von Mujeres Creando, kann ich vertreten. Es sind komplexe und direkte Stimmen, die keinerlei Vertretung zulassen und die auch keine Vertretung wollen. Wir sprechen in der ersten Person und sind keine Interpretinnen der Bewegungen, und wir sind auch keine Sprecherinnen für die Praktiken der anderen, wir sprechen nicht in deren Namen. Ich bin selbst die andere, wenn ich sage, was ich denke und was ich fühle in einer Szenerie, die niemals gegeben oder bloß geliehen ist.

Ich sage nicht, was die Indigene denkt, ich sage nicht, was die Hure denkt und ich sage auch nicht, was die Lesbe denkt – jede schafft ihre eigene Sprache und spricht für sich selbst. Direkte Stimmen, ausdrucksvolle Stimmen, vom Leben gefüllte Worte und ein Leben voll von Worten, die eigene und nicht nur geborgt sind.

Wir stehen außerhalb des Systems, eingerichtet im Zentrum der Empfindsamkeiten der Gesellschaft. Und es ist dieses Zentrum, von dem aus wir nicht nur Luftschlösser und Blendwerke der Revolution zu errichten vermögen, sondern das uns als Bezugpunkt dient für Überschreitungen und Rebellion. Für Huren, für Verrückte, für Indigene, für Mädchen, für Jugendliche, für Alte, die ihre Müdigkeit loswerden wollen, für Lesben und für alle möglichen rebellischen Frauen, mit denen wir ununterbrochene Komplexitäten schaffen wollen.

Wie einen versteckten und entdeckten Schatz bieten wir die ungewöhnlichen und verbotenen Bündnisse an, die wir geschaffen haben. Wie eine ungedruckte Originalität bieten wir die ungewöhnlichen Bündnisse an, die wir haben schaffen können, allen bestehenden Bannern zum Trotz und sie vertreibend, um uns gegenseitig zu umarmen und uns einander zu verpflichten. Wir bieten die ungewöhnlichen Bündnisse, die wir haben schaffen können, als einen revolutionären Vorschlag an, um mit ihrer Hilfe die zugeschriebenen Skripte verändern zu können, die unsere versteinerten und verdinglichten Identitäten ausmachen – Identitäten, die zu Mauern geworden sind, die die Liebe und die Liebenden separieren.

Strategien ohne Erlaubnis

Wir haben Strategien, die der Kunstwelt fremd sind. Wir haben analphabetische und anonyme Strategien, wir haben offensichtliche und außergesetzliche Strategien. Wir haben unsere eigenen und die Strategien Hunderttausender anderer. Unsere Strategien sind Töchter, die ihre Fähigkeiten von anderen gelernt haben, in diesem Sinne sind wir Wiedererschafferinnen von Strategien. Die Strategien, die uns inspiriert haben, kommen von der Straße, von der Welt des Außen (von dort werden sie für immer stammen). Sie kommen von den Überlebensfähigkeiten der Frauen unter den gemütlichen Planen auf dem Markt, im Zentrum der Gesellschaft wie große alltägliche Barrikaden gegen die Sonne und die Kälte aufgeschlagen, um den Lauf der Globalisierung zu behindern. Professionelle Fälscherinnen von Reebok, Nike, Benetton, Sony oder Microsoft. Diese Frauen sind die Initiatorinnen eines Schwarzmarktes, auf dem eine internationale Parade von Marken ohne Patent als kunsthandwerkliche Sabotage ausgestellt wird. Diese Strategien sind auf den Märkten lebendig, die sie in eine Mischung von Aneignung, Täuschung und Widerstand verwandeln, und die sich weder von den Multinationalen kontrollieren, noch durch die Polizei einschüchtern oder vom IWF beziffern lassen. Ein Markt des Ungehorsams und der Fälschungen von allem, angefangen vom Computer bis zu Schuhen, ein Markt, der Überlebensstrategie und illegales Gelächter zugleich ist. Uns inspirieren die Fähigkeiten dieser Männer und Frauen, die mit List die Grenzen und Staaten des Norden unterlaufen. Leute, die sich verboten wissen, entwickeln Strategien, die ihre Angst, ihre Armut und ihre Hautfarbe bannen. Diese und andere Strategien, die der „Kunst“ fremd sind und die auch mit heroischen Akten nicht viel zu tun haben, inspirieren uns, unsichtbare und unsichtbar gemachte Strategien, anonyme und analphabetische. Aber es sind Strategien, die offenkundig und beharrlich für das Leben und Überleben einer Gesellschaft wie der bolivischen – oder jeder anderen, zivilisierten und entwickelten – notwendig sind. Diese Strategien unterbrechen die Kontrolle und helfen Tausenden zu überleben, denen die Ökonomie weder eine Arbeit verschafft, noch in den Bildungs-, Gesundheits- und Wohnungsstatistiken einen Platz einräumt. Es sind diese Strategien, die uns inspirieren, die uns alarmieren und die uns positionieren. Diese fern von der Kunstwelt und jeder Form der sozialen Anerkennung existierenden Strategien bergen gemeinsam die unglaubliche Möglichkeit, lange Informations-, Solidaritäts- und Widerstandsketten zu bilden. Sie sind plakatlose Besetzungen der öffentlichen, der symbolischen und der ökonomischen Räume. Sie haben außerdem den Ungehorsam gemeinsam, auch deshalb sind sie der Kunstwelt fremd, die die Welt des Erlaubten ist. Diese Strategien sind Teil des Lebens der Gesellschaft, und sie sind keine Künstlichkeit und auch kein Simulakrum, sie sind Überzeugungen, die aus einer Sache eine andere machen. Dadurch sind es auch Überlebensstrategien, die unsere Gesellschaften beleben, und wir sind ihre Lehrlinge und diejenigen, die diese Strategien neu erschaffen. Denn lange vor

uns waren es die Verkäuferinnen, die aus der Straße ein Haus ohne Ehemann und einen Arbeitsplatz ohne Chef gemacht haben. Lange vor uns waren es die Fälscherinnen der Marken, die durch das Verändern und Wiederverändern all jene Werte umgewandelt haben, die mit den Marken einhergingen. In dieser Dynamik haben wir gelernt, dass die Straße ein gemeinschaftlicher Raum, ein lebendiger Platz unserer Gesellschaft, eine eigene politische Szenerie und ein kommunikativer Ort ist.

Das Fernsehen verschlingt uns nicht

Das Fernsehen ist eine Straße, die den privaten Raum durchquert. Das Fernsehen ist ein öffentlicher Ort. Und deshalb bringen wir uns ins Fernsehen mit derselben Logik und derselben Sprache ein, mit der wir auch die Straße in Beschlag nehmen. Wir kommen durch die Regeln des Fernsehens hinein, aber wir treten ein, um diese Routine zu durchbrechen, um in erster Linie die Doppelmoral anzugreifen und um die etablierte Ordnung des Privaten und des Öffentlichen herauszufordern. Wir kommen hinein ins Fernsehen, um die ästhetische Routine von im Fernsehen übertragenen Frauen und Männern mit Bildern und mit nicht übertragenen Frauen und Männern zu durchbrechen. An dieser Stelle hat der politische, kulturelle und ästhetische Wert dieser Besetzung (der Straße und des Fernsehens) seinen Ursprung. Er besteht in der Fähigkeit, mit Bildern die Logiken des Schönen und des Hässlichen, des Anständigen und des Unanständigen zu zerstören, die durch das Fernsehen verbreitet werden. Dort wurzelt sein Wert und seine Schönheit voll von Ironie und Geringschätzung.

Der Rhythmus, für den wir uns entschieden haben, ist der durch die Herzen veränderte Rhythmus, der sie an einem Punkt ins Stocken bringt – als wenn die Kamera eine rasende Vagabundin wäre, die dort den Sinn sucht, wo alle anderen ihn verloren haben. Dies ist der Rhythmus der von uns gewählten Fernsehserie. Der Rhythmus einer abgelenkten Frau mitten auf einem Platz, der Rhythmus einer abgelenkten Frau inmitten einer Demo, der Rhythmus einer durch Kleinigkeiten auf dem Weg abgelenkten Frau, der Rhythmus eines Mädchens, das auf der Fahrbahn spielt, eine Ballerina zu sein. Es ist ein risikoreicher Rhythmus, weil ich Dich dabei unterwegs verlieren kann, denn ich trete unweigerlich in Konkurrenz zu dem glatten Rhythmus, mit dem das Fernsehen uns den Golfkrieg und gleichzeitig unzählbare Banalitäten aller Art hat hinnehmen lassen. Ein Rhythmus, der sich in bereits in unserem Unbewussten festgesetzt hat.

Wir entscheiden uns einmal mehr, auf den Verlierer zu setzen und somit für den Rhythmus der Straße, unseren eigenen Rhythmus. Und wir versprechen auch noch die Gelegenheit, deine Neugier auf den Bildschirm zu bannen. Die Mujeres Creando betraten das Fernsehen und zerstörten im literarischen Sinne den Bildschirm. Wir wissen, das zerstören mehr ist als zerstören, zerstören ist gleichzeitig öffnen und erschaffen, das Licht hereinlassen, sich ausziehen und enthüllen. Denn sonst wäre es bloße Zerstörung, wäre reine Leere, eine Öde nahe am Skeptizismus und ginge das Risiko ein, im Gestus der Ablehnung zu verharren.

Von dieser Perspektive aus gesehen zerstören wir ein Bild, während wir ein anderes freilegen. Wir erobern uns das gefangene Bild unserer Körper zurück und dies ist eine politische und unaufschiebbare Aufgabe. Und wie bei all diesen geliebten Aufgaben wissen wir, dass es niemals aufhört, sie zu erfüllen. Und in diesem Sinne bedeutet das Fernsehen zu nutzen, den öffentlichen Raum zu nutzen. Deshalb sehen wir von der „politischen Erlaubnis“ ab, dies zu tun, wir tun es einfach und auf diese Weise verbinden wir uns mit den Küchen und den Schlafzimmern, den Hütten und den ungezählten abgelegenen Orten, an denen sich das alltägliche Leben entwickelt. Wir besetzen das Fernsehen genauso wie die Straße, weil beide binäre Parallelen sind, die zwei Wege erschaffen: Die eine durchquert den privaten Raum, die andere ist jene, die ein Szenario der Begegnung herstellt, das lebendiger ist als jede Gesellschaft.

Die Kreativität ist ein Instrument sozialen Wandels und soziale Veränderung ist ein kreativer Akt

Ist Identität eine Zuflucht oder eine Barrikade des Widerstands? Innerhalb dieses Systems können Dein Geschlecht, Deine Hautfarbe, Dein Alter, Deine soziale Klasse, Deine Ursprungskultur, Deine Sexualität ge- und verkauft werden. Deine Nase, Dein Mund, Deine Gesichtsform, Dein Gewicht, die Größe Deiner Unterwäsche, Deine Lust, Deine Fähigkeiten, Dein Leiden, alles kann Objekt von Verpackung, Verkauf und Konsum sein. Das System vertraut sich dem an, es lebt davon, alles zu vermarkten. Aber es gibt etwas von besonderem Interesse für das globalisierte Patriarchat, und das sind diese Räume der Affekte, der Identität und der Kreativität, jene Räume, von denen aus wir unsere symbolischen Ausdrucksweisen, unsere politischen Identitäten und unser soziales Bewusstsein herstellen. Es sind diese Räume, die ihren Interessen gefährlich werden könnten. Das ästhetische, kulturelle und ökonomische Modell des Systems, das uns komplett umgibt, ist der Supermarkt. Der Supermarkt ist der Ort und zugleich der Mechanismus, der Differenz in (Konsum-)Varianten verwandelt. Es sind dieser Ort und dieser Mechanismus, die

Wahl- und Entscheidungsfreiheit in die Möglichkeit zu konsumieren verwandeln. Innerhalb dieses ästhetischen Modells verwandeln sich, Dank der „Errungenschaften" jenes Variantenreichtums, existenzielle und soziale Identitäten in Dinge und Erscheinungen ohne eigenen Sinn. Der Supermarkt ist der Ort der grenzenlosen Abwechselung, es ist der Ort der klassifizierten, geordneten und abgepackten Vielfalt. Es ist der Ort der Sauberkeit und der ständigen Desinfektion, und der Ort von Sicherheitsmaßnahmen, Beleuchtung und grellen Farben.

Das ästhetische, ökonomische und kulturelle Modell des Systems ist der Supermarkt. Dieses Modell funktioniert durch unpersönliche Mechanismen, in denen weder Verantwortlichkeiten, noch eigene Willen oder Austausch gefragt sind, auch führen sie keine Diskussionen und treten nicht in Verhandlungen, sie geschehen und funktionieren einfach, und dies scheint sogar das allerbeste zu sein. Innerhalb des Supermarktes wird eine unklare und zwiespältige Beziehung eingesetzt: Es gibt Platz für alle und für alles und die Möglichkeiten, Vielfalt zu sammeln und abzupacken, kennen keine Grenzen, weder ethische, noch politische oder ästhetische, selbst die Exzentrizitäten sind natürlich inklusive. Die Fähigkeit, Vielfalt zu verschlingen und kulturelle und soziale Identitäten sowie im Sinne des Systems beantwortete historische Prozesse zu vereinnahmen, ist Teil der Routine des Konsums. Die Routine des Konsums hat ebenfalls keine ethischen, sozialen oder politischen Grenzen. Vielfalt zu sammeln, um Herrschaft zu errichten und zu repräsentieren, ist Teil des Supermarktsystems. Vielfalt zu sammeln, um sich vormachen zu können, alles zu besitzen, zu beinhalten und zu besetzen, alles, aber auch wirklich alles.

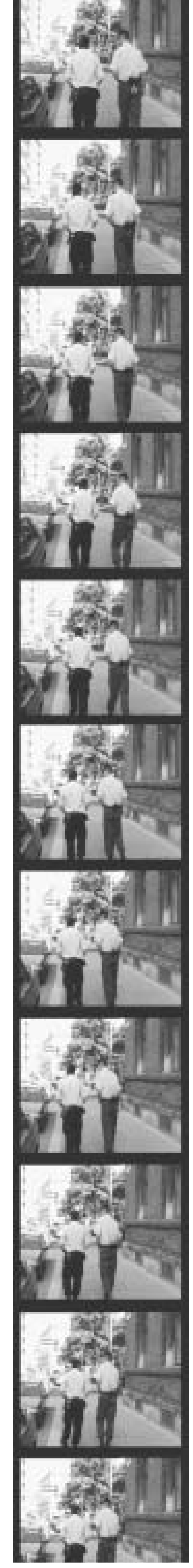
Eine anmaßende Totalität, die verspricht, die Möglichkeiten des Schaffens, Fühlens, Lebens und Handelns außerhalb der Logik des Systems, außerhalb des Supermarktmodells, abzuschaffen. Eine anmaßende Totalisierung, innerhalb derer uns nur noch bleibt (und zu wünschen bleibt), einen Platz innerhalb der Ladeneinrichtung zu suchen, ohne auch nur daran zu denken, das Risiko einzugehen und über diese Logik hinauszublicken. Und weil sie uns das auf alle möglichen Arten wiederholen, lernen wir anzunehmen: Dass außerhalb des Systems die Hölle und dass das Leben außerhalb seiner Grenzen ein permanenter Drahtseilakt wäre, dass außerhalb seines Definitionsbereiches nur Demenz und Absurdität, Einsamkeit, Anonymität und Unsichtbarkeit wären. Wir haben gelernt anzunehmen, dass außerhalb des Systems ein gefährlicher Ort sei, jener nämlich, von dem aus Du sprichst, ohne gehört zu werden, von dem aus Du vergebens schreist und heulst, ein Ort ohne Boden und ohne Dach.

Daher schien es besser, das vorgeschriebene Skript hinzunehmen und einen Platz innerhalb der Ladeneinrichtung zu suchen und ihn sich außerdem zu wünschen. Im Regal der Einsamkeiten eine neben der anderen, in Reihen, klassifiziert, geordnet, nummeriert. Jedes Produkt dem gleichen fremd. Einer neben dem anderen. Einer über dem anderen. Einer unter dem anderen. Einer ohne sich mit dem anderen zu mischen. Einer statt des anderen. Dies ist die Kolonisierung und Vermarktung der Identitäten, und es handelt sich dabei um subtile und effektive Mechanismen. Kolonisierte Identitäten verwandeln sich langsam, kaum merklich und Stück für Stück mit mehr oder weniger Intensität, in Erscheinungen, um keine Identitäten mehr zu sein. Als solche Erscheinungen sind sie für den Mülleimer der komplett entlebendigten, vereinnahmten und gebrochenen kulturellen und sozialen Stereotype bestimmt, die – den Prozess der Legitimierung und des Konsums erleidend – am Ende ihres Zyklus der Dekadenz und der Schwäche weggeworfen werden.

Ungemütlich machen

Diese Erscheinung ersetzt und überlagert die Identität, wenn die Identität ihren Inhalt verliert; die Erscheinung ersetzt und überlagert die Identität, wenn diese ihr direktes Wort aufgibt, und sie ersetzt und überlagert sie, wenn die Identität es der Logik des Systems nicht ungemütlich macht und sie nicht herausfordert. Die Erscheinung ersetzt und überlagert die Identität, wenn diese aufhört, sie selbst zu sein um dann zu einem harmlosen, vereinnahmten und dekorativen Teil des Systems zu werden. Eine Identität hört auf, Identität zu sein und verwandelt sich in eine Erscheinung, wenn sie legitimiert und neutralisiert wurde, wenn sie ihre Fähigkeit zu hinterfragen und umzustürzen verloren hat und eine gefällige Haltung annimmt. Sie hört auf, Identität zu sein, wenn sich ihre Ästhetik bereits verändert hat und ihre Sprachen sich als Teil des Systems formieren: Indios, um Folklore zu bezeugen und zu sein, Lesben und Schwule, um über Sex, Verhütung, AIDS und Ehe zu reden, Frauen, um Quoten innerhalb des Systems zu fordern, und Drittweltmenschen, um über Entwicklung und internationale Zusammenarbeit zu reden. Die Differenz erscheint zwar, aber banalisiert. Sie erscheint im Zentrum eines Handels, der gleich verhindert, dass sie sich selbst nutzt.

Wir brechen mit der Routine des Konsums und der Kolonisation unserer Identitäten, daher ist die Kreativität für uns keine obsessive Suche nach



Neuartigkeit, sondern die Kreativität in unseren Händen und in unserem Leben ist eine Strategie des Kampfes. Die Kreativität ist keine Suche nach Form oder Inhalt, sondern für uns ist sie die Haut, mit der wir unsere Gesellschaft erfühlen und durchforsten und ihre erogenen und sensiblen Zonen aufspüren. Es ist dieser Blick auf die Kreativität, der es ermöglicht, den Räumen einen neuen Sinn abzugewinnen, der Straße, dem Körper und dem kollektiven Gedächtnis. Denn wir haben gelernt, jede einzelne dieser Zonen zu reizen, zu liebkosen, zu trösten und aufzumuntern. Unsere Kampfstrategie ist die Kreativität, und unser Arbeitsplatz sind die sensiblen Zonen des Körpers unserer Gesellschaft. So schreiten wir voran und bringen intuitiv die sozialen Hierarchien wie auch die räumlichen Beziehungen von drinnen und draußen, von oben und unten und von Nord und Süd durcheinander.

Ungewöhnliche und verbotene Bündnisse

Uns reicht es nicht, unsere Differenzen auszusprechen, noch sie laut zu verkünden: Ich bin eine Frau. ich bin eine Lesbe, ich bin eine Indigene, ich bin Mutter, ich bin Hure, ich bin alt, ich bin jung, ich bin körperlich eingeschränkt, ich bin weiß, ich bin braun, ich bin arm. Wir legen unsere Differenzen nicht dar, weil wir uns vor ihrem Spiegel aufhalten, dem Spiegel, der nicht aufhört uns zu (er-)zählen und uns zu bezeichnen. Wir beschränken uns nicht darauf, unsere Differenzen darzulegen, weil es erst der Anfang ist, sie zu entdecken und sie zu leben. Um Identitäten und subversive Heterogenitäten zu konstruieren, muss ich meine Differenzen, meine Geschichten, meine Schmerzen und meine Talente mit „der anderen“, die sich von mir unterscheidet, ergänzen, erstreiten und vermischen. Eine Komplementierung, die aus meiner Differenz eine Gefahr für das System macht, weil sie ihm droht statt sich zu integrieren, indem ich mich mit jemandem vereine, mit dem ich mich laut System nicht vereinen darf.

So die Differenz leben und die Identität, so leben als Fragment. Leben wie ein Fragment, konstant unvollständig, das erlaubt mir, weit über das vom System vorgegebene Skript hinauszugehen. Es erlaubt mir, weit über das Opfer-Skript hinauszugehen, weit über das egozentrische Skript hinauszugehen und mich in eine Bedrohung zu verwandeln, wer auch immer und wo auch immer ich bin.

Denn diese Art und Weise meine Identität zu leben, motiviert mich, Bündnisse und Solidaritäten zu konstruieren, es ermutigt mich, vielseitige Stimmen und für das System unverdauliche Komplexitäten sowie Herausforderungen für alle Machtzentren zu schaffen. Es ermöglicht mir, ausgehend von dem Inhalt, der ich selbst sein möchte, soziale Unordnung zu stiften. Das ist, was wir zusammen erwirkt haben und wie ich selbst sein will, es ist die Provokation, von der aus wir agieren. Es ist eine herausfordernde Provokation, die eine neue Identität schafft, die niemals aufhört, konstruiert zu werden. Eine neue Identität, die sich nicht in einem Diskurs erschöpft, die ungewöhnlich ist, weil sie das Legitime überschreitet, und die kreativ ist, weil sie die sozialen Hierarchien durcheinander bringt.

Unvorhergesehene Choreographien

Es ist eine Choreographie, die das Spiel der Macht zerstört, das uns zum schweigen gebracht hat. Wir vergessen choreographisch, wer von sich annimmt, oben zu sein und wer von sich annimmt, unten zu sein. Um uns in eine Beziehung des Einwands und der Subversion zu allen Formen der Unterdrückung und der Herrschaft zu setzen, positionieren wir uns eine neben der anderen, eine im Rücken der anderen, eine vor der anderen, ganz nach den Erfordernissen des Kampfes. Eine Choreographie, die die Reihen verändert und die Abfolgen des Akzeptablen, eine Choreographie, die durch alle gleichzeitig hindurchgeht, durch alle oder keine. In dieser von uns inszenierten Choreographie haben die Kardinalpunkte ihren Bezugspunkt verloren, der Norden schaut auf den Süden, und die Subversion ist das Zentrum der sozialen Beziehungen. Wir übernehmen die Initiative, wir definieren und erspüren den Grad der Provokation, wir wählen unsere Worte und unsere Themen. Und wir entscheiden über die Szenarien und die Zeit nach unserem Kalender der Liebe und nach unserem Kalender des Kampfes.

Während wir, PsychiaterInnen, RichterInnen, DoktorInnen, FunktionärInnen, VermittlerInnen und TechnokratInnen eine

Wirklichkeit nach ihren Maßgaben kürzen und manipulieren und schaffen, bleibt doch die Initiative unübersehbar und über ihre Kalkül hinaus auf unserer Seite und auf unserem Terrain. Die Initiative ist einer unserer kleinen Schätze, der für uns Horizonte und eigene (und nicht geliehene) Träume beansprucht, der uns Akrobatik und unerwartete Flexibilitäten abverlangt, um jeden Tag eine neue, verschiedene, unvorhergesehene und unverdauliche Choreographie zu tanzen.

Zwei, drei Worte über Mujeres Creando und ihre Motivationen und Mängel

Wir sind eine Gruppe, eine 1992 gegründete soziale Bewegung. Soziale Bewegung soll nicht heißen, dass wir eine Masse wären, soziale Bewegung meint, dass wir unsere Gesellschaft in Bewegung setzen wollen, Kultur schaffen und Denken stiften, Organisation und Solidarität herstellen, Visionen sozialen Wandels entwickeln und sie möglich machen wollen – und all dies machen Mujeres Creando tagtäglich. Wir sind wenige für all die Arbeit, die zu tun ist, wir sind keine Massenbewegung, aber wir haben schon vor einiger Zeit die Bedeutung der Masse demystifiziert. Unser sozialer Einfluss ist so groß, dass er uns viel mehr Arbeit macht als wir im Stande sind zu leisten. Wir haben eine Genossenschaft, die „Virgen de los Deseos" („Jungfrau der Wünsche") heißt und sich in der Straße 20. Oktober Nr. 2690 in La Paz, Bolivien befindet. Es ist ein feministischer Ort der intellektuellen, der kreativen und der Handarbeit, wo Du Dich mit Deinen Anregungen – welcher Art auch immer – einbringen kannst. Es ist für uns ein Raum der Solidarität, der mit ökonomischer Autonomie begonnen hat, um den Bauch zu füllen. Dort können wir ein wenig Geld verdienen und unsere persönliche und kollektive ökonomische Autonomie aufrecht erhalten.

In unserer Gesellschaft, an die sich unsere Arbeit richtet, haben wir uns seit vielen Jahren dem Schreiben von Graffitis gewidmet. Auf den Wänden vierer Städte beharren wir dabei auf lebendigen Ideen wie solchen: „Ungehorsam durch Dein Verschulden werde ich glücklich sein" oder „Frau, weder gehorsam noch ehrfürchtig, sondern frei, schön und verrückt" („Mujer ni sumisa, ni devota, libre, linda y loca"). Wir machen Politik und keine Kunst und unser Raum für die Konstruktion von Gedanken und Kommunikation ist die Straße. Wir haben diverse Bücher veröffentlicht, sowie zwei Fernsehserien und ein Video produziert: „Creando Mujeres", „Mama no lo me dijo" („Mama hat mir das nicht gesagt") und „Las exiliadas del neoliberalismo" („Die Exilierten des Neoliberalismus"), die alle über den offenen Kanal zur besten Sendezeit ausgestrahlt wurden.

E-Mail: mujerescreando@entelnet.bo

Homepage: www.mujerescreando.com, Adresse: „Virgen de los Deseos", Calle 20 de Octubre N.2690, La Paz, Bolivien

6

Anmerkungen:

1 Maria Galindo, Autorin dieses Textes, ist lesbische Feministin und seit der ersten Stunde Mitglied von Mujeres Creando. Sie ist eine der Frauen, die sich besonders der Produktion von Bildern in der Bewegung gewidmet hat. Zuerst erschienen in: Raunig, Gerald und Ulf Wuggenig (Hg.): Publicum. Theorien der Öffentlichkeit, Wien 2005 (Verlag Turia + Kant), S. 204-211. Aus dem lateinamerikanischen Spanisch von Jens Kastner. Wir danken für die freundliche Genehmigung zum Abdruck.

Karl Reitter

Traurige Ratlosigkeit Bemerkungen zur Kritik am Grundeinkommen von Markus Koza und Angela Klein

In einem Beitrag in der „SoZ“ (Sozialistische Zeitung, Frankfurt) schreibt Angela Klein über das Grundeinkommen[1], wie es von Götz Werner propagiert wird, in der „akin“ (Wien) Markus Koza über diese Forderung an eine Wortmeldung von Bernhard Redl anknüpfend[2].

Mit diesen Beiträgen meldet sich eine Linke zu Wort, die das Grundeinkommen durchwegs ablehnt. Ihre Kritik lässt jedoch keine Alternative erkennen, sondern besticht durch weitgehende Resultatlosigkeit. Hier ist keine Gegenrede am Werk, die die Thesen des Gegenübers kritisch aufnimmt und in einer neuen Lösung aufhebt und überwindet. Der Stil der Aussagen entspricht der Gedankenwelt. Gelangweilt wird aus dem ABC des Marxismus zitiert, einige Szenarien beschworen, die durch die Einführung des Grundeinkommens zu erwarten wären und Versatzstücke mit fast hörbarem Seufzer über die Zusammenhänge von Steuern, Produktion und Verteilung zu Papier gebracht – das alles müsste der Linken doch klar sein, aber leider… angesichts der Forderung nach dem Grundeinkommen müsse halt wieder an das Elementare erinnert werden: Wer zahlt’s letztlich? Die ArbeiterInnenklasse.

Zur vorgeblich geringen Radikalität des Grundeinkommens

Was sind eigentlich die Ziele des Grundeinkommens? Der Zwang zur Lohn- und Erwerbsarbeit soll möglichst aufgehoben und alle Tätigkeiten, vor allem auch die unentlohnten, gesellschaftlich anerkannt werden. Zudem formuliert das Grundeinkommen ein Distributionsprinzip, das auch in einer nachkapitalistischen Gesellschaft Grundlage der Verteilung des geschaffenen Reichtums sein könnte.[3] Dem wird entgegengehalten, das sei alles zu wenig radikal, das taste das Eigentum an Produktionsmitteln nicht an und ob das Grundeinkommen den „Arbeitszwang“ (Angela Kein) wirklich aufhebe, sei von der Höhe abhängig. Zweifellos, als gesellschaftliche Institution bleibt die Lohnarbeit einmal bestehen, die Frage nach dem Eigentum an Produktionsmitteln wird nicht umfassend gestellt (obwohl Produktionsmittel keineswegs ausschließlich mit industriellen Produktionsanlagen gleichgesetzt werden können). Darüber hinaus löst ein bedingungsloses Grundeinkommen keineswegs die Frage nach den Strukturen einer nachkapitalistischen Ökonomie. Welche Alternativen skizzieren nun die KritikerInnen des

Grundeinkommens? Wie greifen sie den Impuls auf, der von der Vorstellung, „in Freiheit tätig zu sein" (so lautete das Motto des großen Kongresses zum Grundeinkommen letzten Herbst in Wien) ausgeht?

Spielen wir mit offenen Karten. Vor zwanzig, dreißig Jahren hätte jenes Denken die Alternativen lauthals hinausposaunt: Von Verstaatlichung unter ArbeiterInnenkontrolle in der trotzkistischen Variante bis zu Staatsplanwirtschaft unter Führung der Partei; die Alternativen wären nur so aus dem Text gepurzelt. Die Staatsplanwirtschaft hat jedoch als emanzipatorisches Konzept jämmerlich Schiffbruch erlitten. Die für Linke zweifellos bitteren Erfahrungen der russischen wie chinesischen Revolution ließen alte Gewissheiten obsolet erscheinen. Wenn sich die gesellschaftliche Alternative aus den bestehenden Tendenzen heraus entwickeln muss – und in diesem Sinne können wir heute noch LeninistInnen sein –, dann sind die Strukturen, die an der postfordistischen Produktionsweise anknüpfen und diese emanzipatorisch weiter entwickeln, nicht wirklich klar und eindeutig erkennbar. In Wirklichkeit ist alles offen, die Rolle von Plan, Markt, Entscheidungsstrukturen, Steuerungsmechanismen, die Rolle der Repräsentation, Politik, alles ungeklärt in der gesellschaftlichen Transformation. Wir sind aktuell auf den Widerstand zurückgeworfen, auf den Kampf um Würde, gegen die Zumutungen und Zurichtungen.

Was ich an der linken Kritik am Grundeinkommen so ärgerlich finde ist nicht, dass die KritikerInnen über keine klaren Vorstellungen möglicher Alternativen verfügen, sondern dass sie so tun, als hätten sie welche. Wenn etwa Angela Klein von „einem demokratischen Gemeinwesen, in dem der Mehrheitswille respektiert" wird schreibt, so verrät schon die Formulierung, dass hier eine nichtssagende Floskel produziert wird. Erneuert wird damit bloß das (das) Phantasma, „danach" wäre alles anders. Marcus Koza mimt den Geheimnisvollen, wenn er behauptet, seine Überlegungen seien nicht so simpel wie die Forderung nach dem Grundeinkommen. Worin seine Konzepte im Gegensatz zu den „einfachen Lösungen" nun bestünden, wird aber nicht verraten. Ein paar Phrasen und eine verschämte Erinnerung an das, was einst so klar schien – und das soll uns überzeugen? Das kühne Konzept der Eroberung der Staatsmacht und der Errichtung einer Planwirtschaft schrumpft zum Votum für soziale Infrastruktur, Lohnerhöhung (für jene, die noch ein reguläres Arbeitsverhältnis haben), Arbeitszeitverkürzung (für jene, die überhaupt noch in Vollzeitbeschäftigung tätig sind), und für den Rest wird ein gesicherter fordistischer Sozialstaat vorgeschlagen. Sollen dies die zukunftsorientierten Forderungen sein, deren Radikalität das Grundeinkommen überflügelt?

Die forsche Frage nach dem Eigentum an Produktionsmitteln – der das Grundeinkommen vorgeblich ausweicht – bleibt selbst unbeantwortet. Wie verunsichert diese Linke ist, zeigt sich an der völlig passiven und bloß reaktiven Forderung nach Verstaatlichung. Hände weg! Hände weg von dem kleinen bisschen Rest, das der postfordistische Umbau des Staates noch übrig gelassen hat. Hände weg von der Wasserversorgung und der Müllabfuhr. Sich an den fortgeschrittensten produktiven Bereichen zu orientieren würde jedoch bedeuten, die Verstaatlichung von Google, von Microsoft und des Internets zu fordern. Aber auch diese Problematik wird nicht thematisiert und diskutiert. In einem vagen Irgendwie werden der Staatssektor und seine Aktivitäten dem Grundeinkommen alternativ gegenübergestellt.

Ich sage dir, was für dich emanzipatorisch ist

Die Lohnarbeit, so Martin Koza, gilt es „ja tatsächlich zu überwinden". Schön, aber wie? Wie ist es hier und heute möglich, den Zwang zur Lohnarbeit zumindest zu relativieren, wenn nicht durch das bedingungslose Grundeinkommen? Und wieder: nichts, keine Antwort, keine Perspektive, keine Forderung. Statt dessen schmuggelt sich unter der Hand die alte These sein, so übel sei die Lohnarbeit ja auch wieder nicht. Ermöglicht sie nicht die Teilhabe an der Gesellschaft, sei sie nicht Bedingung für Emanzipation? Lassen wir vorerst den guten Marx beiseite, der über die Lohnarbeit schrieb: „Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird." (MEW Erg.1; 514) Das Grundeinkommen formuliert keine absolute Kritik der Lohnarbeit, was ihr von verschiedenen Seiten ja wieder zum Vorwurf gemacht wird. Das Grundeinkommen greift jedoch die absolute Definitions-



macht über die Arbeit und Reichtumsproduktion an. Gerade jenseits der Lohnarbeit ist Arbeit, gesellschaftlich nicht anerkannt, ignoriert, entwertet in jedem Sinne des Wortes. Diese anzuerkennen, bedarf es des Grundeinkommens. Wie und wodurch sonst kann die Gesellschaft Tätigkeiten anerkennen, die den Markt nicht berühren wollen oder können. Wie und wodurch kann sie institutionell anerkennen, dass der kapitalistische Sektor der Ökonomie keineswegs den gesamten Reichtum produziert?

Nach wohl einem guten halben Dutzend Podiumsdiskussionen zum Grundeinkommen in linken Kontexten wage ich vorauszusagen, wie der Diskurs weiterläuft. Zuerst entrückt die Nichtlohnarbeit aus dem Blick. Hausarbeit, künstlerische, wissenschaftliche, soziale, mediale Tätigkeiten verschwinden aus der Ökonomie. Dann werden die emanzipatorischen Effekte der Lohnarbeit entdeckt. Plötzlich ist der Zwang zur Lohnarbeit relativiert. Der nächste Schritt hängt zumeist von der gesellschaftlichen Rolle der SprecherInnen ab. Dass Koza wie Klein an diesem Punkt nicht mehr mitziehen, möchte ich ihnen solidarisch unterstellen. „Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwikkelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit, die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt." (MEW 23; 765) Nun beginnt die zweite Natur zu sprechen und fordert unabdingbar Lohnarbeit, je mehr, desto besser. Genügen die sanften Hinweise auf die emanzipatorischen Qualitäten der Lohnarbeit nicht – die das Grundeinkommen ja keineswegs kategorisch verneint – erscheint die Keule des „was die Leute eigentlich so wollen". Wie gesagt, alles eine Frage der Integration in das Establishment der RednerInnen. Wer sei schon für das Grundeinkommen? Ein kleines Grüppchen, eine Minderheit, versponnene KünstlerInnen, politische AbenteuerInnen.

Indirekt ist in den angesprochenen Artikeln auch dieser unerträglich advokatorische Gestus enthalten. Wir, und dieses Wir beansprucht keine quantitative oder qualitative Geltung, wir wollen das Grundeinkommen. Und was antworten uns Marcus Koza wie Angela Klein? Eurer Wunsch nach Grundeinkommen ist Unfug, das ist abzulehnen. Eure Forderung kann nur zum bösen Erwachen führen. Wir, die ExpertInnen in Sachen Emanzipation und sozialer Prozesse, sagen euch das noch einmal ganz geduldig. Schminkt euch also diese Forderung rasch ab, wollt ihr weiter von uns ernst genommen werden.

In guter Gesellschaft

Obwohl die Forderung nach 800 Euro Grundsicherung der SPÖ Lohnarbeitszwang und Kontrolle des Staates einschließt, brach ein Sturm der Entrüstung los. Selbst die vage Möglichkeit, dem Zwang zur Lohnarbeit zu entkommen, dürfe nicht geduldet werden. Eine ganze Reihe von Artikel, Stellungnahmen und Fernsehsendungen folgte. Obwohl die Grundsicherung Bedingungslosigkeit strikt ausschließt, begegnet die ÖVP mit folgender Aussage vorbeugend einem gar nicht existierenden und ausgesprochenen Konzept der offiziösen Politik: „Ein Rechtsanspruch auf ein Grundeinkommen ohne Arbeit kommt für die ÖVP nicht in Frage."[4] Der Schatten des bedingungslosen garantierten Grundeinkommens genügt, und die Repräsentanz der Bourgeoisie erkennt, was Sache ist. Die in der Debatte verwendeten Ansichten und Auffassungen ermöglichen einen Vorgeschmack auf eine mögliche Auseinandersetzung, sollte die Einführung des Grundeinkommens tatsächlich in Reichweite sein. Es wäre interessant, im Detail zu analysieren, was in diversen Stellungnahmen, Foren und Artikeln so über Arbeit, Legitimation von Einkommen, Reichtum, sozialen Transfers und politischer Akzeptanz geäußert wurde.

Dass die Argumente pro Grundeinkommen tatsächlich ideologisch übergreifend sind, gilt noch mehr für die Kritik. Befreien wir die Argumente von ihrem spezifischen politischen Stallgeruch, so zeigt sich eine breite Phalanx, die verblüffend ähnliche Argumentationsfiguren benützt: „Das von Ihnen geforderte Grundeinkommen weist eine starke bis gänzliche Aufweichung des ausgewogenen Verhältnisses von Leistung und Beträgen auf. Ebenso ist es im Grundansatz leistungsfeindlich und verwässert den Wert, den Arbeit für die Menschen in ihrem Leben darstellt. Es ist unseres Erachtens mit dem Respekt vor der Würde der Person nicht vereinbar, von vorneherein und ohne Wissen näherer Umstände jedem Mitglied der Gesellschaft die Fähigkeit abzusprechen, zunächst für den eigenen angemessenen Unterhalt selbständig und selbstver-

antwortlich sorgen zu können. Damit nehmen Sie dem Einzelnen seine sinngebende Lebensaufgabe."[5] Zweifellos finden sich in der Stellungnahme Elemente, die nicht aus linken Kontexten stammen können. Aber die „sinngebende Lebensaufgabe", die Gleichsetzung von Arbeit mit Erwerbsarbeit sowie ihrem „Wert, den die Arbeit für die Menschen in ihrem Leben hat", das zählt zu den Standardargumenten der linken Kritik, gerade wenn sie sich sozialphilosophisch inszeniert.[6] Dieser Passus stammt überdies aus dem Antwortbrief der ÖVP auf ein Schreiben des Netzwerks „Grundeinkommen und sozialer Zusammenhalt"[7].

Ein weiteres schönes Beispiel für die Gehirnwäsche pro Lohnarbeit stellen zwei Artikel in der österreichischen Tageszeitung „Kurier" dar. Im April dieses Jahres erschien eine Serie zur Arbeitslosigkeit mit all diesen unappetitlichen Ingredienzien, kurzum ein ergreifender Bericht über die Geißel Arbeitslosigkeit. Ein Hausfrau, die eigentlich gerne keine wäre, aber leider keine Arbeit – egal welche – findet, wird uns vorgestellt. Sogar geweint hat sie schon. Vierzehn Tage später geht es im Kurier wieder um arbeitslose Frauen. Nur sind sie diesmal sehr, sehr wohlhabend, Millionenerbinnen als Beruf, „Reich und Schön" titelt der Artikel[8]. Strahlend, lächelnd, Golfspielelend werden sie porträtiert. „Gabi hat ein Golfhandicap von elf, ich habe fünfzehn" sagt Kathi. „Da sieht man, ich bin die Fleißigere" sagt dazu Gabi. Freilich, was für die bourgeoise Eilte gilt, gilt nicht für den Pöbel. Fleiß ist eben nicht gleich Fleiß, ebenso unterschiedlich sind die Vorstellung in Bezug darauf, was Glück sein könnte. Seltsam, nur den Habenichtsen scheint die Arbeit als Lebenszweck abzugehen.

Vom Urteilsvermögen

"Something is happening, but you don't know what it is, do you, Mr Jones?"[9] Zu den am meisten attackierten, drangsalierten und unmittelbar der Willkür ausgesetzten Teilen der Menge zählen gegenwärtig die Arbeitslosen und die MigrantInnen. Es sollte den VerfechterInnen der staatlichen Infrastruktur zu denken geben, dass es eben diese staatliche Infrastruktur ist, mittels derer diese Menschen zu willfährigen Objekten degradiert, des Landes verwiesen oder zur Arbeit verpflichtet werden sollen. Es ist daher kein Zufall, dass insbesondere Arbeitsloseninitiativen entschieden für das Grundeinkommen eintreten, sie wissen warum. Was Fremdenpolizei und Justizapparat für die MigrantInnen, das ist die Arbeitsmarktverwaltung für die Arbeitslosen. Die kapitalistische Herrschaft erkennt klar, dass Druck auf die Arbeitslosen zugleich Druck auf die Lohnarbeitenden bedeutet. Die bedingungslose Arbeitswilligkeit der Klasse kann probat gerade über den nicht lohnarbeitenden Teil hergestellt werden. Dass selbst der Vorschein des Grundeinkommens diesen Mechanismus in Frage stellen könnte, wird klar erkannt. Wie schon Herbert Marcuse seinerzeit im „Eindimensionalen Menschen" beschrieb, zeigt die Konterrevolution eine Wucht, die durch Ausmaß und Bedeutung der Revolte kaum zu erklären ist. Angesichts der aktuellen Debatte sind die Phantasien der KritikerInnen, das Grundeinkommen sei eine vergiftete Pille, ein listiges Mittel der Bourgeoisie um möglichen Widerstand zu unterlaufen, wie Seifenblasen zerplatzt. Das scheint Angela Klein erkannt zu haben. Auch hier ist tiefe Verunsicherung zu erkennen. Was aus der Tatsache, dass Götz Werner kein Marxist, sondern Unternehmer und seine Begründung pro Grundeinkommen in vielen Punkten zu kritisieren ist eigentlich zu folgern sei, bleibt unbeantwortet. Dass eine Forderung, deren Möglichkeit wie Notwendigkeit durch die gesellschaftlichen Verhältnisse des Postfordismus selbst geschaffen wird, von vielen Menschen aufgegriffen wird, was ist daran verwunderlich? Könnte dies anders sein? Angela Klein bleibt uns aus guten Gründen ein abschließendes Resümee schuldig.

Der Aspekt der Bedingungslosigkeit ist der Stachel im Fleisch innerhalb der gesamten Debatte um Sozialstaat, Transfers und Grundsicherungen. Er wirkt bereits bei kleinen, scheinbar nebensächlichen Fragen. Die Forderung nach Freiwilligkeit in Bezug auf die Teilnahme an AMS-Kursen ist nicht die Revolution. Aber die Freiwilligkeit wäre ein kleiner Baustein im Kampf um die Würde der unterworfenen Subjekte. Ein wenig Spielraum, Holloway würde sagen, ein kleiner Spalt, um Nein zu sagen, um den Stachel des Befehls nicht ins Fleisch dringen zu lassen. Sehen wir uns die Polemik gegen die Bedingungslosigkeit bei Koza an, so wissen wir nicht, ob wir seine feine Sensibilität für die kleinen Szenen des Alltags oder doch den großen Blick für die Notwendigkeiten bewundern dürfen: „Bedarfsprüfung? Na und? (…) Es braucht eine grundlegende Reform von Bedarfsprüfung – etwa Anspruch auf Invaliditätspension etc. gilt es zu reformieren. Es braucht eine grundlegende Reform, die sich vor allem an den Interessen der ‚Bedürftigen' zu orientieren hat. Andererseits machen Bedarfsprüfungen genauso auch Sinn: dass Kinderbeihilfe nur bei einem entsprechenden Bedarf – nämlich wenn frau/mann Kinder hat – ausbezahlt wird, stellt wohl keiner infrage."[10]

Spricht der Text über das, was ist, unterscheidet er sich schon in Klang und Duktus: „Du willst Sozikohle nach Hartz IV? Wer bist du überhaupt? Sag uns alles über dich. Über die Leute, mit denen du zusammenlebst: wie eng? Was macht ihr zusam-

men? Habt ihr gemeinsame Hobbys? Hast du eine Beziehung? Wie eng? Was war früher, wie hat sich das entwickelt? Was planst du? Wir sind erst mal höflich, aber wenn du nicht mitmachst, können wir auch anders: dann gibt's nichts mehr. Willst du den Umgang mit uns lernen, gemeinsam mit uns zusammen? Wir sind geduldig, aber wir wollen alles wissen. Wir werden in der Zukunft die Anforderungen an deine Bereitschaft, dich uns anzuvertrauen, verschärfen. Du willst doch kein Sozialparasit sein? Du willst doch unsere Kohle?"[11] Eine Männerunterhose, von Kontrollorganen aus der Schmutzwäsche gefischt, beweist bei zwischenstaatlichen Ehen noch lange nicht deren Aufrichtigkeit, während bei Hartz IV BezieherInnen die Bedarfsgemeinschaft so und so feststand.

Um die historische Bedeutung des Grundeinkommens zu erkennen, hilft es nichts, Theorien zu befragen oder an Prinzipien zu erinnern. Was besagt die Grundthese des „Kapitals", dass der abstrakte Reichtum ausschließlich von der ArbeiterInnenklasse geschaffen wird, Kapital wie Grundbesitz als weitere, unabhängige ökonomische Quellen erscheinen, es aber nicht sind? Es ist reine Tautologie zu sagen, dass das Grundeinkommen alleine vom Proletariat geschaffen würde. Ich verstehe nicht, wie aus dieser theoretischen Erkenntnis Ablehnung wie Begründung des Grundeinkommens abgeleitet werden können, wie Koza und Klein dies versuchen, als ob dies bei anderen ökonomischen Transfers und Bestandsgrößen verschieden wäre. Als solche beantwortet diese abstrakte Erkenntnis keine Frage bezüglich des Grundeinkommens. Um zu verstehen, welche Rolle diese Forderung in der gegenwärtigen Epoche des Postfordismus spielt, wie sie zum Versuch der kapitalistischen Herrschaft steht, ein neues, nun bescheideneres, gefügigeres Proletariat zu produzieren, das sich die Flausen von substanzieller Sicherheit, Karriere und vermehrtem Reichtum endgültig aus dem Kopf zu schlagen hat, um also diese Rolle verstehen zu können, benötigen wir etwas, über das wir nicht ohne weiteres verfügen: Urteilskraft.

E-Mail: k.reitter@gmx.net

Erwähnte Literatur und Anmerkungen:

Karl Marx, „Das Kapital Band 1" = MEW 23, Berlin 1965
Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844" = MEW Ergänzungsband 1, Berlin 1965

1 Angela Klein, „Wundertüte mit vielfältigem Inhalt", in: SoZ Nr, 10/2006, Frankfurt am Main, Seite 11
2 Markus Koza, „Lieber ‚halbe Sachen', als ‚ganze Blödheiten'", in: „akin" Nr. 22 des 33. Jahrgangs, Wien
3 Ich habe dies in folgendem Artikel zu begründen versucht: „Grundeinkommen als Recht in einer nachkapitalistischen Gesellschaft", grundrisse Nr. 13/2005, Wien
4 http://www.oevp.at/index.aspx?pageid=8450 Abgefragt am 13.10.06
5 http://ksoe.at/grundeinkommen/images/GEwahlen06oevp.pdf
6 z.B. Ulrich Busch, „Schlaraffenland – eine linke Utopie? Kritik des Konzepts eines bedingungslosen Grundeinkommens", in: „Utopie kreativ", Nr. 181/2005
7 siehe: www.grundeinkommen.at
8 „Kurier" vom 16.4.2006, Seite 21
9 Diese Zeile stammt aus „Ballad of a Thin Man", zu finden auf: „Highway 61 Revisited", Bob Dylan 1965
10 Markus Koza, „Lieber ‚halbe Sachen', als ‚ganze Blödheiten'", in: „akin" Nr. 22 des 33. Jahrgangs, Wien
11 Detlev Hartmann und Oskar Schlaak, „Abrichtung und Revolte", in: Schwarzbuch Hartz IV, Berlin/Hamburg 2006, Seite 157



Paul Pop

Ist Sex subversiv? Linke Theorien der sexuellen Befreiung und Gender-Dekonstruktion

Teil 1: Von der Oktoberrevolution zur Kritischen Theorie

In der Linken ist es schon seit langem aus der Mode gekommen über sexuelle Befreiung zu sprechen. Die Freudomarxisten sahen in den sexuellen Bedürfnissen und Trieben der Menschen eine wichtige Stoßkraft für die proletarische Revolution. Ihre Unterdrückung sei die Ursache für autoritäre Charaktere und die Massenbasis des Faschismus. Die „natürlichen" Triebe des Menschen würden gegen die „unnatürlichen" Institutionen wie die patriarchalische Familie ins Feld geführt. Heute stellt sich viel mehr die Frage: Was ist Sexualität überhaupt und von was soll sie befreit werden?

Ein wichtiges Ereignis für die linke Theoriebildung war die russische Oktoberrevolution von 1917, die in den ersten Jahren die Abschaffung der bürgerlichen Familie und Sexualmoral zum Programm erhob. Die „Ein Glas Wasser-Theorie" wurde berühmt, die der russischen Kommunistin Alexandra Kollontai zugeschrieben wurde, nach der sexuelle Bedürfnisse genauso wie Durst gestillt werden müssten. Schließlich knüpfte die 68er StudentInnenenbewegung an den Freudomarxismus an und versuchte, durch die Gründung von Kommunen und Kinderläden die Sexualität zu befreien. Nach dem offensichtlichen Scheitern der Kommune-Versuche und der feministischen Kritik an den „bürgerlichen Schwänzen der sozialistischen Eminenzen" wurden die freudomarxistischen Theorien seit Mitte der 70er Jahre hinterfragt. Die zweite Frauenbewegung und der französische Poststrukturalismus stellten die Natürlichkeit von Sexualität in Frage. Foucault dekonstruierte die Gegenüberstellung von Trieben und Unterdrückung und stellte die These auf, dass die Macht im Diskurs nicht nur die Verbote, sondern auch die Bedürfnisse produzieren würde. Sexualität sei eine Erfindung des 19.Jahrhunderts. Judith Butler ging noch einen Schritt weiterund stellte die Natürlichkeit der Geschlechter und der heterosexuellen Matrix in Frage, indem sie behauptet, dass beides gesellschaftlich produziert sei. Statt die Natur gegen die bürgerliche Gesellschaft zu mobilisieren, stellten die poststrukturalistischen Diskurse gerade die Natürlichkeit der Sexualität selbst in Frage. Unter Befreiung würde nun nicht mehr die Befreiung der Triebe von der Unterdrückung verstanden, sondern die Infragestellung und Überwindung der gesellschaftlich konstruierten gender-Identitäten. Die Kritik richteten sich statt gegen die Kleinfamilie, die Schule oder die Monogamie nun gegen die Zwangsjacken von geschlechtlichen Identitäten.

Dieser Artikel soll linke Theorien über Sex und sexuelle Befreiung wieder ins Gedächtnis rufen, um

eine Kritik zu entwickeln. In diesem Rahmen werden nur einige Theoretiker und Theoretikerinnen ausgesucht. Der Anspruch ist weder eine Bewegungsgeschichte zu schreiben noch komplexe Theorien wie z.B. von Freud oder Foucault in ihrer Gesamtheit darzustellen. Der erste Teil des Artikels untersucht die Grundthesen von Alexandra Kollontai, des Freudomarixmus und der kritischen Theorie. Der zweite Teil des Artikels, der in der nächsten Ausgabe der „grundrisse" erscheinen wird, beschäftigt sich mit der Kritik der zweiten Frauenbewegung und den postmodernen Theorien zur Sexualität. Am Ende soll die Frage aufgeworfen werden, ob es möglich ist, die Diskurse um sexuelle Befreiung und die Dekonstruktion von Geschlecht und Geschlechterrollen zu verbinden. Birgt die sexuelle Frage noch Sprengstoff um die bürgerliche Gesellschaft grundlegend zu kritisieren?

I. Die Oktoberrevolution und die Theorien von Alexandra Kollontai

Die Oktoberrevolution von 1917 war die Geburtsstunde des internationalen Parteikommunismus. Auf sexualpolitischem Gebiet wurden besonders in den Jahren des „Kriegskommunismus" (1919-1921) radikale Maßnahmen durchgeführt und Theorien entwickelt. Die Abschaffung der patriarchalen Ehe und die Befreiung der Frau wurden zum Programm erhoben. Als erster Staat der Welt legalisierte die Sowjetrepublik die Abtreibung und bezahlte den Schwangerschaftsabbruch. Auch das Scheidungsrecht war damals das liberalste der Welt. Die Registrierung der Beziehung wurde von den Behörden freigestellt. Scheidung wurde zur Privatangelegenheit, die keiner Begründung mehr bedurfte. Damit wurde die Bevormundung durch die Kirche und den Staat abgeschafft. Außerdem wurden uneheliche Kinder ehelichen gleichgestellt sowie ein umfassender gesetzlicher Mutter- und Säuglingsschutz eingeführt. Die Kommunistin Alexandra Kollontai, die nach der Oktoberrevolution für ein halbes Jahr Volkskommissarin für soziale Fürsorge war, entwickelte die am weitesten gehende Theorie zur Befreiung der Frau und Sexualmoral. 1920 gehörte sie zur so genannten Arbeiteropposition, die versuchte, Formen der Selbstverwaltung in den Betrieben gegen die Bürokratisierung zu retten. Mitte der 20er Jahre ging sie in den diplomatischen Dienst und ihre Theorien wurden zunehmend von der Partei abgelehnt. Erst in den 70er Jahren wurde sie von der kommunistischen und feministischen Linken im Westen wieder entdeckt.

An dieser Stelle sollen die Grundideen von Kollontai zur sexuellen Befreiung umrissen werden. In ihrer Schrift „Die neue Moral und die Arbeiterklasse" macht sich Kollontai Gedanken, wie gleichberechtigte sexuelle Beziehung zwischen Männer und Frauen aussehen können, die weder von wirtschaftlichen noch von emotionalen Abhängigkeiten geprägt sind. Sie entwirft das Ideal einer neuen ledigen Frau, die sich weder vom Staat noch von ihren Beziehungen und Emotionen versklaven lässt. Das Ideal der ledigen Frau hatte nach dem 1.Weltkrieg und dem Bürgerkrieg durchaus eine gesellschaftliche Grundlage. Auf den russischen Dörfern gab es 1921 8 Millionen mehr Frauen als Männer (Kollontai 1975: S. 229). Kollontai hält der bürgerlichen Doppelmoral auch biopolitische und psychologische Argumente entgegen: „In Wirklichkeit kann die Regulierung unseres Lebens durch eine sexuelle Moral nur zwei Ziele, zwei Zwecke haben: 1. der Menschheit Gesundheit, eine normal entwickelte Nachkommenschaft zu garantieren, die geschlechtliche Zuchtwahl im Interesse der Rasse zu unterstützen; 2. zur Verfeinerung der menschlichen Psyche, zur Bereicherung der Seele, dem Gefühl der kameradschaftlichen Solidarität, zu einer höheren Gemeinschaft beizutragen" (Kollontai 1977: S. 52). Die monogame Ehe könne diesen Zweck nicht erfüllen, da sie höchst selten auf Dauer Eros stifte und durch die notwendige Ergänzung durch die Institution der Prostitution nicht zur Gesundheit der Bevölkerung beitrage. Kollontai setzt der monogamen Ehe positiv die „erotische Kameradschaft" gegenüber, die den/die PartnerIn nicht als Eigentum betrachtet, in der sich aber die beiden Menschen auch nicht selbst aufgeben müssen. Auch wenn das Ideal weiterhin die monogame Verbindung bleibe, so müsse die Gesellschaft verschiedene Formen geschlechtlicher Liebesbeziehungen anerkennen (ebenda: S. 65). Die „neue Frau" kann die Rolle der Mutter auch im Rahmen der neuen Beziehungsformen übernehmen, da der Staat und seine Erziehungseinrichtungen wie Kinderkrippen, Kinderheimstätten oder Mütterheime sie dabei voll unterstützen soll. Die Männer sollen hingegen eine Steuer für einen staatlichen Alimentefond leisten, um ledige Mütter zu unterstützen. Diese Forderung wurde aber von der Partei abgelehnt. Wie die neuen Frauen der russischen Revolution versuchen, sich im Arbeits- und Liebensleben, in der von Männern und dem Elend des Bürgerkrieges dominierten Welt zu behaupten, hat Kollontai eindrucksvoll in den Erzählungen „Die Wege der Liebe" beschrieben.

Ihre Attacken auf die bürgerliche Doppelmoral in „Die neue Moral und die Arbeiterklasse" stützt Kollontai im wesentlich auf die Österreicherin Grete Meisel-Hess. Von ihr hat sie auch die biopolitische Begründung der Sexualmoral übernommen, die Anfang des 20.Jahrhunderts auch in der ArbeiterInnenbewegung nicht selten mit „Rassenhygiene" verbunden wurde. Um Meisel-

Hess für die Begründung der erotischen Kameradschaft heranzuziehen, muss Kollontai ihre Argumente aus dem Zusammenhang reißen. Meisel-Hess tritt in ihrem Werk „Das Wesen der Geschlechtlichkeit" für das Verbot der Abtreibung ein (Meisel-Hess 1916: S.178) und hetzt seitenlang gegen Prostituierte (ebenda: S.186ff.). Freud spielt bei Kollontai hingegen keine Rolle.

In ihrer Vorlesung „Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung" an der Sverdlov-Universität von 1921 behandelt Kollontai die Sexualität und die Befreiung der Frau im Rahmen der Ideologie des „Kriegskommunismus". In der Einführung der Arbeitspflicht für Männer und Frauen sieht sie die bedeutendste Tat der Revolution. „Natürlich gibt es in unserer neuen Gesellschaft auch keinen Platz für weibliche Parasiten – z.B. für wohlgenährte Mätressen, die sich von ihren Männern oder Liebhabern aushalten lassen oder für berufsmäßige Prostituierte – denn bei uns gilt: „Wer nicht arbeitet will, soll auch nicht essen" (Kollontai 1975: S. 170). Mit einem eigenem Arbeitsbuch und einer eigenen Bezugskarte stehe die Frau nun auf eigenen Füssen. Frauen, die der Arbeitspflicht nicht nachkommen, würden zur Zwangsarbeit verurteilt werden (ebenda: S. 225). Die Vorstellungen der Militarisierung der Arbeit waren damals in der Partei weit verbreitet. Die Einführung einer Arbeitsarmee wurde keinesfalls nur als Übergangsmaßnahme gesehen.

Der Staat soll laut Kollontai die Frauen durch die Vergesellschaftung der Hausarbeit von „unproduktiver Arbeit" wie Kochen und Kinderbetreuung befreien und so eine Doppelbelastung verhindern (ebenda: S. 176). Durch Volksküchen werden Ehe und Küche von einander getrennt und kollektive Wohnformen sollten langfristig die Familie ersetzen. Die Ehe verliere so immer mehr an Bedeutung. Die Frau, die so aus der ökonomischen und sexuellen Abhängigkeit vom Mann befreit werden soll, hat aber weiterhin die Mutterschaft als soziale Verpflichtung gegenüber dem sozialistischen Staat. Die Legalisierung der Abtreibung begründet Kollontai mit den schlechten wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen im Bürgerkrieg. „Anderseits ist es aber gleichzeitig unsere Aufgabe, den natürlichen Mutterinstinkt der Frauen zu stärken und zwar einerseits durch den Ausbau der Mutterschutzeinrichtungen und anderseits, indem die Funktion der Mutterschaft und der Frauenarbeit fürs Kollektiv in Übereinstimmung bringen" (ebenda: S. 209). Die Interessen des sozialistischen Staates lassen demnach keine vollständige Selbstbestimmung der Frauen über ihren eigenen Körper zu.

Das Programm, das Kollontai hier umreißt, könnte man aus heutiger Sicht als eine Mischung aus kriegskommunistischer Bio-Politik, Arbeitsterror und wirtschaftlicher Rationalisierung sehen. Michel Foucault hat gezeigt, wie auch in der bürgerlichen Gesellschaft im Westen seit dem 19. Jahrhundert Sexualität vom Staat immer mehr unter bevölkerungspolitischen, sprich biopolitischen, und nicht mehr nur unter moralischen Gesichtpunkten betrachtet wurde. Die eigentliche Radikalität der Theorie Kollontais liegt darin, dass sie die weibliche Sexualität sowie die Bedürfnisse und Leidenschaft der Frauen in die Debatte einbrachte. Die „erotische Kameradschaft" als gleichberechtigte Beziehung zwischen Frau und Mann entsteht nicht automatisch durch die Lösung des „Hauptwiderspruchs", sondern bedarf eines langwierigen Kampfes um die Veränderung des Menschen, der auch von den Frauen und Männern als Subjekte in ihnen selbst ausgetragen werden muss, so Kollontai. Frauen werden von ihr nicht mehr nur als Objekte patriarchaler Herrschaft betrachtet, sondern als Subjekte ihrer eigenen Sexualität. Mit dieser Sichtweise war Kollontai ihrer Zeit weit voraus, auch wenn die sexuelle Selbstbefreiung der weiblichen Subjekte in ihrem Konzept schließlich durch die bevölkerungspolitischen Interessen des sozialistischen Staates und dessen Arbeitsregime begrenzt wird.

Ihre radikale Kritik an der bürgerlichen Sexualmoral und der Kleinfamilie wurde von vielen männlichen Parteigenossen nicht geteilt. 1920 nahm Lenin in seinem Gespräch mit der deutschen Kommunistin Clara Zetkin gegen die Theorien zur sexuellen Befreiung Stellung. Laut Lenin sollte die Jugend ihre Energie auf die Revolution konzentrieren. Indirekt macht er Kollontai dafür verantwortlich, dass die Jugend durch die „Glas-Wasser-Theorie" ganz wild geworden sei. Lenin sagte: „Die berühmte Glaswassertheorie halte ich für vollständig unmarxistisch und obendrein



für unsozial (...). Durst will befriedigt sein. Aber wird sich der normale Mensch unter normalen Bedingungen in den Straßenkot legen und aus einer Pfütze trinken? Oder auch nur aus einem Glas, dessen Rand fettig von vielen Lippen ist?". Kollontai hatte nie eine explizierte „Glas-Wasser-Theorie" aufgestellt. Der Begriff wurde eher von ihren Gegnern benutzt. Sie schrieb nur: „The sexual act should be recognized as neither shameful nor sinful, but natural and legal, as a manifestation of a healthy organism as the quenching of hunger or thirst" (zit. nach Goldman 1993 : S.7).

Lenin setzte auf gesunde Körper durch Sport statt auf sexuelle Befreiung: „Zumal die Jugend braucht Lebensfreude und Lebenskraft. Ein gesunder Sport, Turnen, Schwimmen, Wandern, Leibesübungen jeder Art, Vielseitigkeit der geistigen Interessen. Lernen, Studieren, Untersuchen, soviel als möglich gemeinsam! Das alles wird der Jugend mehr geben als die ewigen Vorträge und Diskussionen über sexuelle Probleme und das so genannte Ausleben. Gesunder Körper, gesunder Geist!" (Zetkin 1925). Damit war das Urteil gesprochen. Die kleinbürgerlichen Anstands-Wauwaus hatten in der Partei gesiegt. Seit Mitte der 20er Jahren wurde das Ziel, die Familie aufzulösen wieder aufgegeben. Der Staat war außerdem nicht in der Lage, flächendeckend Volksküchen, Kinderkrippen oder Kollektivwohnungen einzurichten. Die freiere Sexualität und die „erotische Kameradschaft" wurden auch häufig zur Legitimation von Männern genutzt, um ihre sexuellen Ansprüche durchzusetzen und keine Verantwortung für Kinder zu übernehmen (siehe Monika Israel, Nachwort zu Kollontai 1977: S. 143). Es sollte bis zur 68er Studentenbewegung dauern, bis die Gedanken von Alexandra Kollontai wieder an Bedeutung gewannen.

II. Freud: Der Ausgangspunkt für Freudomarxismus und die Kritische Theorie

Neben der Oktoberrevolution war die Psychoanalyse ein wichtiger Anknüpfungspunkt der linken Theoriebildung zur Sexualität. Wer sich mit Sexualität und sexueller Befreiung befasst, kommt an Sigmund Freud nicht vorbei. Viele linke Diskurse entwickelten ihre Position durch die Auseinandersetzung mit Freud, egal ob Reich, Marcuse, Foucault oder Judith Butler. Begriffe wie Libido, Neurose, Ödipus-Komplex, anale Phase oder Narzissmus wurden Alltagsbegriffe der rebellierenden 68er. Während die feministischen Diskussionen in den 80er Jahren Freud eher als patriarchalen Frauenfeind verteufelten, nutzt ihn Butler, um die „Natürlichkeit" der heterosexuellen Matrix in Frage zu stellen. An dieser Stelle sollen nur einige zentrale Gedanken Freuds dargestellt werden, die für die linke Theoriebildung wichtig waren und sind. Es wird gezeigt wie Wilhelm Reich zentrale Thesen Freuds übernahm, um daraus die Theorie des Freudomarxismus zu entwerfen. Eine Auseinandersetzung mit dem Gesamtwerk von Freud kann an dieser Stelle nicht erfolgen.

Die Erlernung der Heterosexualität und Penisorientierung

In „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" von 1905 teilt Freud die Phasen der kindlichen Sexualität in oral, anal und phallisch ein. Die kindliche Lust am Saugen, das Spiel mit Exkrementen oder das Zeigen der Geschlechtsteile werden von der ErzieherIn unterdrückt und versucht, dem Kind ein Gefühl von Scham anzutrainieren. Freud glaubt, dass sowohl die nicht zentrierte und objektlose Autoerotik des Jungen als auch die des Mädchens phallischen Charakter haben. Der Junge wird nach Freud dadurch zum Mann, dass er seine Lustgefühle mit der Pubertät auf den Penis zentriert. Er muss die Leistung vollbringen, die Fixierung auf die Mutter zu überwinden und in anderen Frauen Ersatz zu suchen. Die Frau muss die leitende Zone der Sexualbestätigung wechseln, in dem sie die Reizbarkeit von ihrem Phallus, der Klitoris, auf den Scheideneingang verlegt. Auf Grund der Anforderung dieses Objektwechsels von der Klitoris auf die Vagina würden Frauen eher zu Neurosen neigen als Männer (Freud 1999: S.121). In „Über die weibliche Sexualität" behauptet Freud sogar, dass die menschliche Veranlagung zur Bisexualität bei Frauen stärker hervortreten würde, weil sie im Unterschied zum Mann mit Vagina und Klitoris ein weibliches und männliches Sexualorgan besitzen würden (Freud 1998: S.194).

Das Kind – sowohl der Junge als auch das Mädchen – ist zunächst autoerotisch und sucht sich zuerst in der Mutter ein Objekt seiner Liebe. Freud lehnt es daher ab, die Homosexuellen als besonders geartete Gruppe von den „normalen" Menschen abzutrennen. „Im Sinne der Psychoanalyse ist also auch das ausschließliche sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Problem und keine Selbstverständlichkeit, der eine im Grunde chemische Anziehung zu unterlegen ist. Die Entscheidung über das endgültige Sexualverhalten fällt erst nach der Pubertät und ist das Ereignis einer noch nicht übersehbaren Reihe von Faktoren, die teils konstitutioneller, teils akzidenteller Natur sind" (Freud 1999: S.48), schreibt er in einer Fußnote. Bisexualität ist in jedem Menschen angelegt und die Fixierung auf das andere Geschlecht ist eine Leistung, die erst einmal vollbracht werden muss. Freud sieht darin allerdings nichts negatives, sondern eine Voraussetzung für gesunde Sexualität.

Auch Butler ist es aufgefallen, dass Freud die Natürlichkeit der Heterosexualität in Frage stellt. Für die Herausbildung der Geschlechtsidentität sei für Freud die Verinnerlichung des Liebesverlusts durch das Inzesttabu wichtig gewesen. Der Junge, der durch dieses Tabu seine Mutter als Liebesobjekt verliert, verinnerliche den Verlust entweder durch die Identifizierung mit ihr oder er verschiebt seine heterosexuelle Zuneigung auf den Vater und verstärke damit seine Männlichkeit (Butler 2003: S.96).

Sicher wäre es zu einseitig, Freud nur durch die Brille der *gender*-Konstruktion zu lesen. Neben der Erlernung von Heterosexualität sieht er aber auch natürliche Faktoren, die die Bisexualität in jedem Menschen anlegen würden. Jeder Mensch würde auch biologische Züge des anderen Geschlechts in sich aufweisen wie Aktivität und Passivität (Freud: S.120). Freud hielt Frauen für sexuell passiver und kühler. Dies führte er sowohl auf die strengeren gesellschaftlichen Moralvorgaben als auch auf die Natur der Frauen zurück. In seinen Ausführungen zur weiblichen Sexualität fanden FeministInnen deshalb genug Beleg für die These von der Psychoanalyse als Theorie des Patriarchats.

Die Relativierung von Perversion und Normalität

Zumindest in „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ befreit Freud den Begriff der Perversion von der moralischen Verurteilung.[1] Vorstellungen von Ekel sind gesellschaftlich geschaffen. Die These, dass Analsex ekelhaft sei, weil man mit dem Arsch auch scheißt, hält Freud für genauso wenig stichhaltig, „wie etwa die Begründung, welche hysterische Mädchen für ihren Ekel vor dem männlichen Genitale abgeben: es diene der Harnentleerung (Freud 1999: S.55). „Perversionen“ wie Sadismus, Masochismus, Analerotik oder Fetischkult sind für Freud durch die orale, anale und phallische Phase der kindlichen Sexualität potentiell in jedem Menschen angelegt. „Bei keinem Gesunden dürfte irgendein pervers zu nennender Zusatz zum normalen Sexualziel fehlen, und diese Allgemeinheit genügt für sich allein, um die Unzweckmäßigkeit einer vorwurfsvollen Verwendung des Namens Perversion darzutun“ (Freud 1999: S.63). Fast alle Sexualpraktiken sind für Freud also gesund, wenn sie mit dem normalen Ziel, der Entladung des Penis in der Vagina enden. Ein krankhaftes Symptom ist erst die Ausschließlichkeit und Fixierung auf eine Praktik (ebenda: S.64). Ein Mann wäre danach nicht pervers, wenn er an den Lederstiefeln seiner Frau leckt, sondern erst, wenn er durch nichts mehr anderes Lust empfinden kann.

Freud weicht den Begriff der Perversion soweit auf, dass sich die Frage stellt, warum er überhaupt noch daran festhält. Warum muss das normale Sexualziel der männliche Orgasmus in der Vagina sein? Weil es die Aufgabe der Pubertät ist, den Sexualtrieb in den Dienst der Fortpflanzung zu stellen und die kindlichen Formen der Sexualität zu überwinden, glaubt Freud (Freud 1999: S.108). Stellt man Sex nicht unter das Primat der Fortpflanzung, kann man den Begriff der Perversion auf Grundlage von Freuds Argumentation auch ganz fallen lassen.

Kritik an Sexualunterdrückung und Monogamie: Die neurotische Gesellschaft

Erst nach der Erfahrung des 1.Weltkrieges und mit dem Aufstieg des Nationalsozialismus versucht Freud seine Theorie der Psychoanalyse zu einer Gesellschaftstheorie auszubauen. Vor dem Hintergrund des Massenschlachtens des 1. Weltkrieges sieht Freud den Kampf zwischen dem Todestrieb des Menschen, den er neu entdeckt hatte, und dem Eros als Motor der Kulturentwicklung an (Freud 2000: S.85). In „Unbehagen in der Kultur“ von 1930 sieht Freud in der Kultur ein System, dass die Menschen geschaffen haben, um die Triebe im Zaum zu halten. Hier spielt vor allem das Inzestverbot eine zentrale Rolle. Die Kultur lege den Menschen nicht nur bei der Sexualität, sondern auch bei ihren Aggressionstrieben große Opfer auf. Daraus resultiere eine gewisse Glücklosigkeit, die der Preis für die Sicherheit wäre (ebenda: S.79). Menschen müssten daher ihre Triebe sublimieren und in höhere psychische Tätigkeiten wie wissenschaftliche oder künstlerische Tätigkeiten umleiten (ebenda: S.63). Frauen, die an Kinder und Haus gebunden wären, könnten ihre Triebe schlechter sublimieren und würden daher stärker zu Neurosen neigen.

Freud weiß um die Last, die das Über-Ich einer Kulturepoche den Menschen auferlegt. Freud kritisiert offen die monogame Ehe in „Die ‚kulturelle‘ Sexualmoral und die moderne Nervosität“ von 1908. Nach drei, vier oder fünf Jahren würde sie versagen, die sexuellen Bedürfnisse zu erfüllen. Sexuelle Freiheiten darüber hinaus würden nur widerwillig eingeräumt: „die für den Mann in unserer Gesellschaft geltende ‚doppelte‘ Sexualmoral ist das beste Eingeständnis, dass die Gesellschaft selbst, welche die Vorschriften erlassen hat, nicht an deren Durchführbarkeit glaubt (...). Das Heilmittel gegen die aus der Ehe entspringende Nervosität wäre vielmehr die eheliche Untreue; je strenger eine Frau erzogen ist (...) desto mehr fürchtet sie aber diesen Ausweg, und im Konflikte zwischen ihren Begierden und ihrem Pflichtgefühl sucht sie ihre Zuflucht wiederum – in der Neurose. Nichts anderes schützt ihre Tugend so sicher wie die Krankheit“

(ebenda: S.124). Freud war seiner Zeit weit voraus, indem er die Doppelmoral angriff und Frauen zum „Fremdgehen“ ermunterte. „Es braucht nicht gesagt zu werden, dass eine Kultur, welche eine so große Zahl von Teilnehmern unbefriedigt lässt und zur Ablehnung treibt, weder Aussicht hat, sich dauernd zu erhalten, noch es verdient.“, schreibt er in „Die Zukunft einer Illusion“ (Freud 1967: S.92).

Freud ahnt 1930 die Tragweite seiner Theorie. „Wenn die Kulturentwicklung so weitgehende Ähnlichkeit mit der des Einzelnen hat und auch mit den selben Mitteln arbeitet, soll man nicht zur Diagnose berechtigt sein, dass manche Kulturen – oder Kulturepochen – möglicherweise die ganze Menschheit – unter dem Einfluss der Kulturbestrebungen ‚neurotisch' geworden sind? (Freud 2000: S.106). Einen solchen Ansatz hält Freud nicht für unsinnig, warnt aber zu Vorsicht, Begriffe aus ihren Sphären zu reißen. Die Einzelneurose diene als Kontrast zur „normalen“ Umgebung. Eine solche Gegenüberstellung entfiele bei einer gleichartigen Masse. „Trotz aller dieser Erschwerungen darf man erwarten, dass jemand eines Tages das Wagnis einer solchen Pathologie der kulturellen Gemeinschaften unternehmen wird“ (ebenda: S.107). Die FreudomarxistInnen konnten genau an dieser Stelle anknüpfen, indem sie die bürgerliche Gesellschaft als krank und neurotisch kritisierten und die sexuelle Befreiung durch den Kommunismus als Heilmittel verschrieben.

Zweifel an Möglichkeit einer sexuellen Befreiung

So sehr Freud auch die repressive Sexualmoral seiner Zeit angreift, die Idee, die Triebe völlig von der Kultur zu befreien, hält er für gefährlich. Nur an wenigen Stellen setzte sich Freud mit dem Marxismus und den Sexualreformen in der Sowjetunion der 20er Jahre auseinander. Er gab zu, selbst sich nie gründlich mit dem Thema beschäftigt zu haben. Freud merkte aber an, dass er den KommunistInnen nicht zustimmen könne, dass mit der Aufhebung des Privateigentums die Aggression und Feindseligkeit unter den Menschen verschwinde. Damit sei der Aggression nicht ihr stärkstes Werkzeug entzogen. „Räumt man das persönliche Anrecht dinglicher Güter weg, so bleibt noch das Vorrecht aus sexuellen Beziehungen, das die Quelle der stärksten Missgunst und der heftigsten Feindschaft unter den sonst gleichgestellten Menschen werden muss. Hebt man auch diese auf durch die völlige Befreiung des Sexuallebens, beseitigt also die Familie, die Keimzelle der Kultur, so lässt sich zwar nicht voraussehen, welche neuen Wege die Kulturentwicklung einschlagen kann, aber eines darf man erwarten, dass der unzerstörbare Zug der menschlichen Natur ihr auch dorthin folgen wird“ (ebenda: S.78). In einer Vorlesung begründet Freud die Notwendigkeit der Einschränkung des Sexualtriebes damit, dass sonst „alle Dämme brechen und das mühsam errichtete Werk der Kultur hinwegschwemmen“ würde. Da in der Gesellschaft ein Mangel herrsche, muss sie die Anzahl ihrer Mitglieder beschränken und ihre Energien von der Sexualbetätigung auf die Arbeit lenken (Freud 1999b: S.298). Was ist, wenn dieser Mangel nicht mehr besteht? Freud konnte sich eine Gesellschaft, in der jeder nach seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten lebt, nicht vorstellen.

Er war sich jedoch im Klaren darüber, dass nicht jede Form der Arbeit zur Triebsublimierung geeignet ist. Lustgewinn hätten vor allem Künstler am Schaffen von Phantasiegebilden oder Forscher beim Erkennen der Wahrheit. „Besondere Befriedung vermittelt die Berufstätigkeit, wenn sie eine frei gewählte ist, also bestehende Neigungen, fortgeführte oder konstitutionell verstärkte Triebregungen durch Sublimierung nutzbar zu machen gestattet (...). Die große Anzahl der Menschen arbeitet nur notgedrungen und aus dieser natürlichen der Menschen leiten sich die schwierigsten sozialen Probleme ab“ (Freud 2000: S.46f.). Freud räumt also indirekt ein, dass nur Tätigkeiten, die nicht dem Zwang der entfremdeten Arbeit unterstehen, Triebe sublimieren können. In „Über die allgemeinsten Erniedrigungen des Liebenslebens“ von 1912 führt Freud ein weiteres Argument gegen die Befreiung der Triebe an. Die Libido könne nur in die Höhe treiben, wenn sie auf natürliche Widerstände treffe. In Zeiten, in denen die Liebesbefriedigung keine Schwierigkeiten fand, wie während des Niederganges der antiken Kultur, sei die Liebe wertlos geworden (Freud 1998: S.112). Menschen, die von der Lust nicht wieder fort kamen, brächten keine weiteren Fortschritte zustande (ebenda: S.114).

III. Freudomarxismus: Die menschliche Natur gegen die bürgerliche Gesellschaft mobilisieren

Als die revolutionären Linken 1968 sexuelle Befreiung, anti-autoritäre Erziehung und Kinderläden propagierten, knüpften sie dabei häufig an die Theorien von Wilhelm Reich an. Reich hatte in den 20er Jahren versucht, Marxismus und Psychoanalyse zu einem revolutionären sexualpolitischen Programm zu vereinigen. 1934 wurde er aus der KPD und der Internationen Psychoanalytischen Vereinigung ausgeschlossen. Nach seiner Emigration in die USA starb er 1957 im Gefängnis.

Sexualunterdrückung als Grundlage autoritärer Herrschaft

In seiner berühmtesten Schrift „Die Massenpsychologie des Faschismus“ von 1934 stellt Reich

die Frage, wie es zu der Schere zwischen der objektiven revolutionären Situation in der Weltwirtschaftskrise von 1929 und dem reaktionären Bewusstsein der Masse der Bevölkerung – auch Teilen der ArbeiterInnenklasse – kommen konnte. Die Frage, warum sich die Menschen seit Jahrtausenden Ausbeutung und Erniedrigung gefallen lassen würden, könne man mit den Theorien von Marx alleine nicht beantworten (Reich 2005: S.45). Seine Begründung für die Anfälligkeit der Massen für den Nationalsozialismus ist folgende: Die Unterdrückung der kindlichen Sexualität durch die Erziehungen führe zu moralischen Hemmung der Menschen, die sie gehorsam, autoritätsfürchtig und ängstlich machen würde. „Die Sexualhemmung verändert den wirtschaftlich unterdrückten Menschen strukturell derart, dass er gegen sein materielles Interesse handelt, fühlt und denkt" (ebenda: S.51). Keimzelle der Sexualunterdrückung war für Reich die patriarchalische Kleinfamilie des Kleinbürgertums und die Kirche. Die Hilflosigkeit des Einzelnen zwischen seinen Trieben und der moralischen Hemmung hin- und hergerissen zu werden, führe zur Sehnsucht nach einem Führer. Der Mittelstand sei bei den linken Diskussionen um die Machtübernahme Hitlers zu kurz gekommen (ebenda: S.58). Kurzfristig könne das Kleinbürgertum sehr wohl Geschichte machen.

Reich sieht den Nationalsozialismus zwar in erster Linie als kleinbürgerliche Bewegung, ihm ist aber auch nicht entgangen, dass Teile der ArbeiterInnenklasse den Nationalsozialismus unterstützten. Da die ArbeiterInnenklasse in industriellen Großbetrieben beschäftigt und dadurch die patriarchalische Familie geschwächt wurde, glaubte Reich, dass die ArbeiterInnenklasse sexuell weniger unterdrückt sei als das Kleinbürgertum. Durch ihre Verbürgerlichung sei sie aber anfällig für die reaktionäre Propaganda geworden. „Das kleinbürgerliche Schlafzimmer, das sich der ‚Prolet' anschafft, sobald er die Möglichkeit dazu hat, auch wenn er sonst revolutionär gesinnt ist, die dazugehörige Unterdrückung der Frau, auch wenn er Kommunist ist, die ‚anständige' Kleidung am Sonntag, steife Tanzformen und tausend andere ‚Kleinigkeiten' haben bei chronischer Wirkung unvergleichlich mehr reaktionären Einfluss, als Tausende von revolutionären Versammlungsreden und Flugzettel gutmachen können (...). Es war ein schwerer Fehler, dass man den konservativen Tendenzen der Arbeiterschaft Rechnung trug, indem man ‚um an die Massen heranzukommen', Feste veranstaltete, die der reaktionäre Faschismus weit besser traf" (ebenda: 80).

An diesem Punkt setzt die Notwendigkeit der Sexualpolitik ein. Nur indem die Partei die Sexualunterdrückung anprangert und für die sexuelle Befreiung eintritt, können die Massen vom Einfluss der Reaktion gelöst werden. „Die Faschisten können die mystisch und autoritär verseuchten Massen lange täuschen, indem sie vorgeben, das Recht der Arbeit und des Arbeiters zu vertreten. Anders auf sexualökonomischem Gebiet. Niemals kann es der politischen Reaktion gelingen, der revolutionären Sexualökonomie ein reaktionäres sexualpolitisches Programm entgegenzusetzen, das anders wäre als die restlose Unterdrückung und Verneinung des Geschlechtslebens (...)" (ebenda: S.178).

Sexualunterdrückung und Arbeit

Freuds Sublimierungs-These, an der sich auch später Marcuse abarbeitet, übernimmt Reich nicht. Auf dem Deckblatt seiner späteren Bücher steht geschrieben: „Liebe, Arbeit und Wissen sind die Quellen unseres Lebens. Sie sollten es auch beherrschen." Reich erklärte die Unterdrückung der Sexualität nicht mit der Durchsetzung der Lohnarbeit in der frühkapitalistischen Gesellschaft, sondern sah ihren Ursprung im Bürgertum selbst. „Da die Sexualunterdrückung ursprünglich von den wirtschaftlichen Interessen des Erbrechts und der Heirat ausgeht, beginnt sie innerhalb der herrschenden Schichten selbst. Die Keuschheitsmoral gilt am schärfsten zunächst für die weiblichen Angehörigen der herrschenden Schicht" (Reich 2005: S.100). In diesem Punkt vertritt Reich dieselbe Meinung wie später Foucault.

Reich wendet sich gegen die in der Sowjetunion der 30er Jahre vertretene These, dass die Menschen sich sexuell enthalten sollten, um die Arbeitsleistung nicht negativ zu beeinflussen. 1946 ist Reich der Ansicht, dass Arbeit und Sexualität der gleichen biopolitischen Energie entstammen (Reich 2005: S. 263). „Es ist nicht so, dass umso mehr Arbeit geleistet wird, je mehr Sexualenergie von der Befreiung abgelenkt wird, sondern: Je befriedigender das Geschlechtsleben ist, desto voller und freudiger ist auch die Arbeitsleistung, wenn alle äußeren Bedingungen erfüllt sind" (ebenda: S.264).

Zu Reichs Verteidigung muss gesagt werden, dass er nicht die sexuelle Befriedung für alle forderte, um willige kapitalistische LohnarbeiterInnen zu schaffen. In den 40er Jahre hat Reich die „natürliche Arbeitsdemokratie" entdeckt, die ein natürliches Bedürfnis des Menschen sei. Die Arbeitsbedingungen müssten verbessert und umgestaltet werden, damit dieses Bedürfnis voll zur Geltung komme. Das Beispiel der Sowjetunion zeige, dass staatliches Eigentum alleine nicht hinreichend ist für die Emanzipation der ArbeiterInnen, wenn sie weiterhin unmündig gehalten und sexuell unterdrückt würden. „Es ist ein typischer Grundirrtum der

Sozialisten und Kommunisten gewesen, einen Wohnungsbau, die Anlage einer Stadtbahn oder die Einrichtung einer Schule als ‚sozialistisch' zu bezeichnen. Wohnhäuser, Stadtbahnen und die Schulen hängen mit der technischen Entwicklung der Gesellschaft zusammen, sagen aber nichts darüber aus, ob die betreffenden Menschen Untertanen oder freie Arbeitende, rationale oder irrationale Menschen sind" (ebenda: S. 198).

Sexualunterdrückung führt zur Erstarrung der russischen Revolution

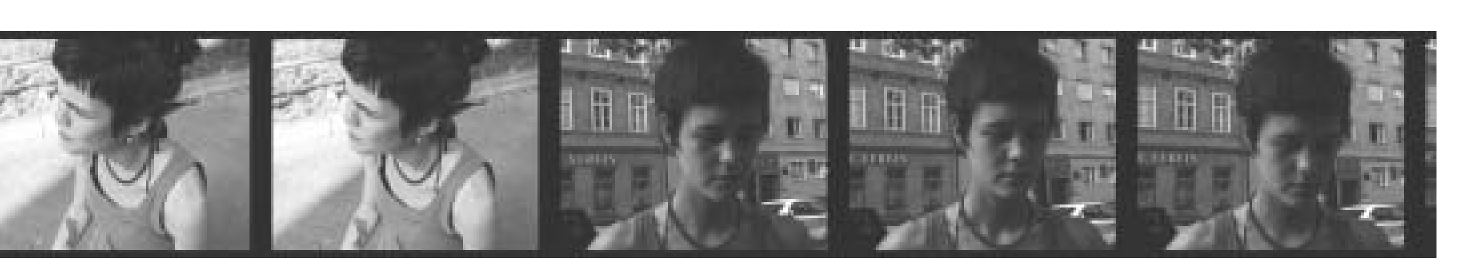
Für Reich spielt die Auseinandersetzung mit der sexualpolitischen Entwicklung in der Sowjetunion eine wichtige Rolle. Die Schrift „Die sexuelle Revolution", die unter anderem Titel zum ersten Mal 1936 erschien, ist eine Kritik an der Sexualreaktion in der Sowjetunion, deren Beginn Reich auf Ende der 20er Jahre datierte. Reich kritisiert das Verbot der Abtreibung und Homosexualität von 1936, die Propagierung der Familie und der Ehre der Mutterschaft durch die KPdSU sowie die autoritäre Entwicklung in den Jugendkommunen. „Die Voraussetzung der totalitär-diktatorischen Entartung der Sowjetdemokratie im Jahre 1929 gründet sich darauf, dass die sexuelle Revolution der Sowjetunion nicht nur gebremst, sondern wie absichtlich unterdrückt worden war. Die Sexualunterdrückung dient nun, wie wir wissen, der Mechanisierung und Verunselbständigung der Menschenmassen" (Reich 2005: S. 198).

Besonders positiv bewertet Reich hingegen die sexuelle Revolution in den ersten Jahren nach der Oktoberrevolution von 1917. Er lobt besonders das sehr liberale Scheidungsrecht und die Tendenzen der Auflösung der Familie, die sich im Bürgerkrieg zeigten. Mit der Möglichkeit, die Ehe jeder Zeit aufzulösen, werden für Reich zumindest gesetzlich Sexualität und wirtschaftliche Abhängigkeit von einander getrennt.

Reich wettert in der Schrift „Die sexuelle Revolution" immer wieder gegen die „Zwangsfamilie". Die familiären Bindungen der Menschen würden den revolutionären Prozess hemmen. „Die Ersetzung der patriarchalischen Familienform durch das Arbeitskollektiv stellt fraglos den Kern des revolutionären Kulturproblems dar" (Reich 1966: S.196). Mit dieser Ersetzung der Familie würde eine Wiederherstellung der urkommunistischen Verhältnisse auf höherer, zivilisierter Ebene, so wie ein Umschwung von der Sexualverneinung zur Sexualbejahung erreicht werden (ebenda: S.201). Das sozialistische Kollektiv, das anstelle der patriarchalischen Kleinfamilie treten würde, unterscheide sich vom Klan der Urgesellschaft auch dadurch, dass es sich auf gemeinsamen wirtschaftlichen Funktionen und nicht auf Blutsverwandtschaft gründen würde.

Die ersten Auflösungserscheinungen der Familie, die sich im Bürgerkrieg vollzogen, waren laut Reich schmerzhaft und chaotisch, weshalb die bolschewistische Führung sich von der Idee, die Familie aufzulösen, wieder distanzierte. Reich zieht daraus die Lehre, dass nicht nur die wirtschaftliche und politische Revolution, sondern auch die sexuelle bewusst erfasst und vorwärts gelenkt werden müsse (ebenda: S.221). Dafür sei eine Theorie der sexuellen Revolution notwendig. Die Parteiführung hatte für ihn Mitte der 20er Jahre im Kampf um das neue Leben kapituliert. Was Reich freilich übersah war, dass die Stärkung der Familie Mitte der 30er Jahre auch von vielen Frauen unterstützt wurde. Da der Staat die flächendeckende Einrichtung von Kindergärten nicht garantieren könnte, hatten die Frauen eine Doppelbelastung zu tragen. Der sowjetische Staat propagierte nicht nur wieder die Familie, sondern verschärfte die Gesetze, um die Väter zu Unterhaltszahlungen zu zwingen und sie an ihre Pflichten gegenüber Frauen und Kindern zu erinnern (Goldman 1993: S. 341).

Anfang der 30er Jahre ging die KPdSU zu einer offenen reaktionären Sexualpolitik über. Das Abtreibungsverbot, das bevölkerungspolitisch motiviert war, kritisiert Reich, da es die Sexualität wieder an die Fortpflanzung kettete. Entschieden wendet sich Reich gegen die Verfolgung von Schwulen. Er wies die Theorien zurück, nachdem Homosexualität Grundlage für bürgerliche Dekadenz und Faschismus sei. Trotzdem sah Reich Homosexualität als negatives Produkt der Sexualunterdrückung. Er fasste seine Argumente gegen den Homosexuellenparagraphen wie folgt zusammen: „Die Homosexualität ist kein soziales Verbrechen, sie schadet niemand. 2. Sie ist einzig einzuschränken durch die Herstellung aller Voraussetzungen des na-



türlichen Liebeslebens der Masse 3. Bis zur Erfüllung dieses Zieles muss sie als eine der heterosexuellen gleichberechtigte Art der Befriedung gelten und (von der Verführung Pueriler abgesehen) straffrei sein“ (ebenda: S.260).

Auf dem Gebiet der Erziehungspolitik verteidigt Reich die Modellversuche von Wera Schmidt im Russland der frühren 20er Jahre, die in ihren Kindergärten die kindliche Sexualität nicht unterdrücken ließ. Reich kritisiert dagegen die scheinrevolutionäre und pastorale Kindererziehung der 30er Jahre. Da mit der Unterdrückung der kindlichen Sexualität die Formung von krankhaften Untertanen beginne, fordert Reich: „Die revolutionäre Strukturierung des Kindes hat sich der Freilegung seiner biologischen, sexuellen Beweglichkeit zu dienen“ (ebenda: S.296). Der Staat habe die Aufgabe, die ErzieherInnen in diesem Sinne zu erziehen. „Die Erzieher des neuen Geschlechts, Eltern, Pädagogen, Staatsleiter, Wirtschaftspolitiker, müssen selber selbst sexuell gesund sein, ehe sie es zulassen können, dass man Kinder und Jugendlichen sexualökonomisch korrekt erzieht“ (ebenda: S.317). Aus den Erfahrungen der Sowjetunion entwickelte Reich einige konkrete Forderungen (ebenda: S.320ff.):

★ Alle Massenorganisationen der ArbeiterInnenbewegung müssen sexualpolitisch gut geschulte Funktionäre haben. „Nie mehr darf eine siegreiche Arbeiterbewegung es dulden, dass pastorale Sozialisten, ethisierende Intellektuelle, zwangskranke Grübler oder sexuell gestörte Frauen über die Neuordnung des sexuellen Lebens zu entscheiden haben.“

★ Sexuelle Angst erzeugende Bücher sollen verboten werden.

★ Gesetzlicher Schutz der kindlichen Sexualität.

★ Gründung von Mustererziehungsanstalten für kollektive Erziehung.

★ Das Geschlechtsleben soll keine Privatangelegenheit sein. „Das ist nicht in dem Sinne mißzuverstehen, als ob dann irgendein Staatsfunktionär das Recht bekäme, sich in die Bettgeheimnisse von irgendjemanden einzumischen. Damit ist gemeint, dass die Sorge um die sexuelle Umstrukturierung des Menschen, um die Herstellung ihrer sexuellen Genussfähigkeit nicht der privaten Initiative überlassen sein kann (...).“

★ Errichtung von zentral organisierten Empfängnisverhütungsmittelfabriken

★ Der Jugend sollen Notjugendheime zur Verfügung gestellt werden, damit sie genügend Raum für ihr eigenes Leben und Sexualität haben.

★ Einbeziehung der weiblichen Jugend in das Leben von Heer und Marine, damit man später nicht zu einem Homosexualitätsparagraphen zurückgreifen muss (ebenda: S.323).

Reich phantasiert hier immer noch von einer ArbeiterInnenbewegung, die die sexuelle Revolution leiten und vorantreiben soll. Die KommunistInnen hatten Reichs Theorie schon lange verfemt und waren nach dem 2.Weltkrieg auf dem Höhepunkt ihrer Lust-, Sexual- und Homosexuellenfeindlichkeit angekommen. Von welcher ArbeiterInnenbewegung spricht Reich also? In seinen Äußerungen scheint die autoritäre Herrschaft von Sexual-Gelehrten durch. Da die Massen selber zu einer „sexuellen Umstrukturierung“ nicht fähig sind, müssen sie unter die Führung der SexualwissenschaftlerInnen gestellt werden, die darüber entscheiden können, welche Bücher und Sexpraktiken verboten werden sollen. Homosexualität ist für Reich keine gesunde sexuelle Orientierung, sondern ein Produkt von unnatürlichen Männergemeinschaften wie der Armee. Geduldet wird sie nur solange, bis die Massen von den SexualwissenschaftlerInnenn zu einem befriedigten heterosexuellen Geschlechtsleben befähigt worden sind. Sein sexualpolitisches Programm ist Teil einer von der Partei geführten Revolution. Der freudomarxistische Sexualwissenschaftler ist in diesem Zusammenhang die Ergänzung zum leninistischen Parteikader, der die revolutionäre „Umstrukturierung“ der Massen anleitet. Das Versprechen, dass sich keine StaatsfunktionärInnen in die „Bettgeheimnisse“ einmischen, scheint wenig glaubhaft.

Der Kult um die genitale Heterosexualität

Unter Sexualität versteht Reich eine Aufbauenergie des psychischen Apparates (Reich 1966: S.19). Angeboren sei nur ein kleineres oder größeres Maß dieser Energie. Die Sexualökonomie, ein zentraler Begriff bei Reich, wird von der Beziehung des menschlichen Seelenlebens und der gesellschaftlichen Wirtschaftsordnung bestimmt. Der moralischen Reglementierung in der bürgerlichen Gesellschaft, die zu Neurosen führe, setzt Reich das sexualökonomische Prinzip entgegen. Würde die natürlichen sexuellen Bedürfnisse befriedigt, fänden z. B. Vergewaltigungen nicht mehr statt (ebenda: S.24). Sexualität ist für Reich bei Männern wie bei Frauen in erster Linie genital und die Möglichkeit zur Befriedigung sieht er in der Orgasmusfähigkeit. So sehr sich Wilhelm Reich für eine freie Sexualität einsetzt, bekommt der/die LeserIn an manchen Stellen den Eindruck, dass er die Notwendigkeit der „Freizügigkeit“ mit der Verhinderung von „Perversionen“ und Unnormalen begründet: Wenn die Menschen genital befriedigt wären, würden sie keine Sadisten, Homosexuelle oder Vergewaltiger werden. Hier liegt wohl die Grundlage für die Parole der Hippies „Make love, not war“ sowie deren Versuche, den Krieg der USA gegen Vietnam mit Orgasmusschwierigkeiten der Regierungsvertreter zu erklären.

Zwar kritisiert Reich Besitzanspruch und Zwangsmonogamie in dauerhaften Beziehungen, er wendet sich trotzdem dagegen, wild in der Gegend herumzuvögeln. „Viele krankhafte Äußerungen im späteren Geschlechtsleben, wie wahllose Partnerwahl, sexuelle Unrast, Neigung zu pathologischen Ausschweifungen etc. leiten sich gerade aus der Hemmung der orgastischen Erlebnisfähigkeit ab" (Reich 2005: S.133). Den Sadismus erklärte er als Sexualabwehr mit Hilfe nichtgenitaler sexueller Erregungen, die die orgastische Entspannung auslässt. Menschen mit sexuellen Minderwertigkeitsgefühlen seien daher für die reaktionäre Propaganda von Reinheit und Ehre besonders anfällig. Dem Ehre-Begriff der Reaktion setzt Reich positiv den genitalen Charakter entgegen: „Der genitale Charakter ist spontan und ehrenhaft, er bedarf keiner unausgesetzten Mahnung" (ebenda: S.160).

In diesem Sinn ist Reich ganz Freudianer, der die genitale Sexualität als einzig gesunde Form von Sex für erwachsene Menschen ansieht. Reich verwickelt sich vor dem Hintergrund der freudschen Argumentation in einen Widerspruch. Für Freud war die genitale Sexualität keinesfalls natürlich, sondern kann nur durch die Überwindung der kindlichen Sexualität in der Pubertät erreicht werden. Genauso ist für ihn die Durchsetzung der Heterosexualität mit der Überwindung des Ödipuskomplexes verbunden. Reich wendet sich aber strikt gegen die Unterdrückung der kindlichen Sexualität. Ihre Förderung durch die ErzieherInnen könnte das Kind revolutionär vorstrukturieren. Wie soll das Kind denn heterosexuell und Penis- bzw. Vaginaorientiert werden, wenn es nicht bis zur Pubertät dazu erzogen wird? Reich will genital fixierte heterosexuelle Menschen, aber keine Unterdrückung der kindlichen Sexualität. Nach Freud würde aber diese Fixierung scheitern, wenn man den Kindern in der oralen, analen und phallischen Phase freien Lauf lassen würde. Freud erklärt Sadismus, Masochismus und auch Homosexualität gerade mit dem Verweilen in kindlichen Sexualphasen und nicht durch die Unterdrückung der genitalen Sexualität als solcher. Freud sieht auch die meisten „Perversionen" als normal an, wenn sie in der genitalen Sexualität mündeten. Reich scheint hingegen viel moralischer damit umzugehen und stellt dem sadistischen Faschisten den genitalen Saubermann gegenüber.

Marcuse sieht später gerade in der Überwindung der genitalen Fixiertheit und der erneuten Erotisierung des ganzen Körpers die Befreiung. Reich bleibt dagegen völlig in seiner Vorstellung der genitalen Sexualität behaftet. Manchmal muss sich der LeserIn wirklich fragen, warum Onanie nicht ausreicht, wenn es immer nur um die orgastische Entladung geht und warum Analsex bei männlichen Homosexuellen nicht zur gleichen Befriedigung führen soll? Reichs Konzeption lässt sich ohnehin nur aufrechterhalten, wenn den genitalen Trieben der Natur die unnatürliche Unterdrückung der Sexualität durch die Gesellschaft entgegengestellt wird.

IV. Die kritische Theorie: Liebe und Sex als Tauschbeziehung in der Warenwelt

In der Theoriebildung der 68er StudentInnenbewegung spielte neben Reich auch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule eine wichtige Rolle. Jedoch scheinen die Ausführungen zur sexuellen Frage weniger beachtet worden zu sein. So erkennt z.B. Adorno schon kurz nach dem 2.Weltkrieg, dass die bürgerliche Gesellschaft Sex nicht nur einfach unterdrückt, sondern die Kulturindustrie die Bedürfnisse und Lüste der Menschen auch aufgreift, kanalisiert und normt. Die Kritik von Adorno richtet sich weniger gegen die alten Hauptfeinde Reichs, die Kirche und die kleinbürgerliche Familie, als gegen die Kulturindustrie. Fromm und Adorno versuchen, die Beziehungen in der modernen bürgerlichen Gesellschaft in Zusammenhang mit der Warenproduktion zu sehn. Marx hatte im ersten Band des „Kapital" die Ware als die Grundkategorie der kapitalistischen Gesellschaft bestimmt und zum Ausgangspunkt seiner Analyse gemacht. Ein Produkt wird zu einer Ware, wenn es für den Markt produziert wird. Eine Ware muss für Jemanden einen konkreten Gebrauchswert haben, damit sie gekauft wird. Für ProduzentInnen ist aber der Tauschwert entscheidend, da nur Dinge produziert werden, für die man annimmt, eine KäuferIn zu finden. Mit der Entwicklung des Kapitalismus werden immer mehr Dinge zu Waren und in den Markt einbezogen.

Der Tauschwert auf dem Beziehungsmarkt

Erich Fromm überträgt in die „Kunst der Liebe" die Kategorie des Tauschswerts auf die Liebesbeziehungen im Kapitalismus. Auch wenn dieses Buch fast schon in esoterische Lebensberatung umschlägt, so enthält es doch einige wichtige Überlegungen: Jeder Mensch habe einen Marktwert, der sich nach den Vorstellungen von Attraktivität und netten Eigenschaften bestimmt, die in seinen gesellschaftlichen Kreisen gerade gefragt sind. „So verlieben sich zwei Menschen ineinander, wenn sie das Gefühl haben, das beste Objekt gefunden zu haben, das für sie in Anbetracht des eigenen Tauschwertes auf dem Markt erschwinglich ist (Fromm 1984: S.13). Jeder hofft auf einen fairen Tausch, indem er so viele „Liebe" bekommt wie er auch gibt. Adorno argumentiert in „Minima Moralia" ähnlich, wenn er

schreibt: „Wenn Casanova eine Frau vorurteilslos nannte, so meinte er, dass keine religiöse Konvention sie daran hindere, sich herzuschenken; heute wäre vorurteilslos die Frau, die nicht länger an die Liebe glaubt, nicht sich übers Ohr hauen lässt, indem sie mehr investiert, als sie zurückerwarten kann (Adorno 2003a: S.192). Diese Investitionen sind je nach Schicht und Identität unterschiedlich: Vom regelmäßigen Besuch des Bodybuilding-Studios, Busenvergrößerung über die psychologische Auseinandersetzung mit der eigenen Beziehungsunfähigkeit bis zur Kenntnis der neusten Schriften von Judith Butler. Was Fromm hier Investitionen nennt, sind im Grunde genommen Dinge, die Pierre Bourdieu unter symbolisches Kapital fasst. Wer hat noch nicht den Satz gehört „Ich habe schon soviel in diese Beziehung investiert"?

Fromms und Adornos Aussagen über die Liebe, könnte man auch auf den Sex übertragen. Nach dem Motto „Du bläst mir einen, wenn ich dich lecke", wird Sex als der Tausch von Orgasmen angesehen, bei dem keiner den kürzeren ziehen will. Sex mit Personen, die einen geringen Marktwert bezüglich der Attraktivität haben, wird als großzügiger Gefallen angesehen, für den der Andere sich dankbar zeigen sollte. Das Ideal des modernen Paars ist nach Fromm ein gut funktionierendes Team, das Alltag und Arbeit meistert und sich gegenseitig sexuell befriedigt. Natürlich ist der Begriff des Tauschwert von Fromm mit dem von Marx nicht identisch. Fromm meint, dass sich der moderne Mensch in eine Ware verwandelt hat, da er seine Lebensenergie und Bildung als Investition sieht. Er kennt keinen Grundsatz außer dem freien Tauschgeschäft und keine andere Befriedung als zu konsumieren (Fromm 1983: S. 117). Die „Ich- AG" lässt grüßen. Nach Marx werden im Kapitalismus nicht die Menschen zur Ware, sondern ihre Arbeitskraft. Diese Ware unterscheidet sich von anderen, da der/die ArbeiterIn sie nur auf dem Markt anbieten kann, wenn sein Lohn sein Überleben garantiert. Trotzdem ist es nicht von der Hand zu weisen, dass der Mechanismus der Warenproduktion auch Bereiche beeinflusst, die nicht direkt von der Geld-Ware-Beziehung bestimmt werden. In Bereichen der Gesellschaft, die als marktorientiertes kapitalistisches Unternehmen nicht bestehen könnten, wie zum Beispiel die Universitäten in Europa, wird nun versucht, Konkurrenz zu simulieren und so zu tun, als ob man ein Unternehmen wäre.

Fromm verurteilt die falschen Formen der Liebe in der bürgerlichen Gesellschaft wie Mutterersatz, Narzissmus, selbst gewählte Infantilisierung und predigt die Kunst des Liebens zu lernen. Unter Liebe versteht er, die Verschmelzung zwischen Mann und Frau, die von Fürsorge, Zärtlichkeit und Vertrauen geprägt ist. Liebe heißt geben, nicht aufgeben. Auch wenn Fromm glaubt, Freud sei im bürgerlichen Wohnzimmer salonfähig geworden, so fällt er doch weit hinter ihn zurück, wenn er erklärt: „Der Mann wie auch die Frau finden die Einheit in sich selbst nur in Gestalt der Vereinigung ihrer weiblichen und männlichen Polarität" (ebenda: S.44). Fromm ist unfähig, Liebe und Sexualität außerhalb der heterosexuellen Matrix zu denken, wie man heute sagen würde. Obwohl er aufdeckt, welche Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse sich hinter dem Begriff Liebe verbergen können, mystifiziert er die Liebe, die für das heterosexuelle Paar erlernbar sein soll, und erklärt die von ihm definierte wahre Liebe als reales Bedürfnis eines jeden menschlichen Wesens (ebenda: S.146). Unter dem Kapitalismus könne aber nur eine Minderheit der Gesellschaft lieben lernen, deshalb soll die Gesellschaft so eingerichtet werden, dass der Mensch von seiner liebevollen Existenz nicht getrennt werde (ebenda: S.145).

Der verwaltete Sex und produzierte Bedürfnisse

Adorno kommt, obwohl er die These von der Tauschwert-Orientierung der menschlichen Beziehungen teilt, zu anderen Schlüssen. Für Fromm ist Bedürfnis eine natürliche Kategorie. Adorno glaubt hingegen, dass die Bedürfnisse vom Apparat der Kulturindustrie automatisch mitproduziert würden. Es sei daher müßig, zwischen den wahren und falschen Bedürfnissen der Menschen zu unterscheiden. Das macht Adorno sympathischer als Marcuse, der sich eine Unterscheidung zwischen den wahren und falschen Bedürfnissen zu traute und daraus die Möglichkeit einer Erziehungsdiktatur durch eine Avantgarde ableitete.

Anstatt die sexuellen Bedürfnisse der Menschen einfach zu unterdrücken, werden sie in den Apparat der bürgerlichen Gesellschaft eingegliedert. „Die rationale Gesellschaft, die auf Beherrschung der inneren und äußeren Natur beruht und das diffuse, der Arbeitsmoral und dem herrschaftlichen Prinzip selber abträgliche Lustprinzip bändigt, bedarf nicht länger des patriarchalischen Gebots von Enthaltsamkeit, Jungfräulichkeit, Keuschheit. Sondern der an- und abgestellte, gesteuerte und in unzähligen Formen von der materiellen Industrie ausgebeutete Sex wird, im Einklang mit seiner Manipulation, von der Gesellschaft geschluckt, institutionalisiert, verwaltet. Als gezügelter ist er geduldet" (Adorno 2003b: S. 100 f.). Diese Entwicklung verrate die Desexualisierung des Sexes. „Die eingefangene oder mit schmunzelnder Nachsicht zugelassene Lust ist keine mehr; Psychoanalytiker hätten es nicht schwer nachzuweisen, dass in dem gesamten monopolistisch kontrollierten und standardi-

sierten Sexualbetrieb, mit den Schnittmustern der Filmsstars, Vor- und Ersatzlust die Lust überflügelt haben (ebenda: S.101). Sexuelle Freiheit sei deshalb in einer unfreien Gesellschaft nicht denkbar.

Problematisch an dieser Vorstellung ist, dass Adorno den Apparat der Kulturindustrie als Totalität und Monopol denkt. Wie auch bei Lenins Imperialismus-Theorie glauben die Mitglieder der Frankfurter Schule, dass der Kapitalismus der freien Konkurrenz der Vergangenheit angehöre. Diese Monopoltheorie übernahmen sie allerdings nicht von Lenin, sondern von ihrem Ökonomen Friedrich Pollock. Keiner Herrschaft gelingt es jedoch die Gesellschaft und die diversen Bedürfnisse komplett zu unterwerfen und zu manipulieren. Die bürgerliche Gesellschaft hat aber eine ungeheure Integrationskraft. Homosexualität, SM oder Transgender können heute toleriert werden, wenn sie in den geordneten Bahnen und Identitäten stattfinden. Außerdem sagen uns Adornos Ausführungen, wie auch unsere eigenen sexuellen Verhaltenmuster von der Kultur- und Sexindustrie geprägt sind.

Adorno sieht in der Kategorie Bedürfnis keinen Ansatzpunkt für die Sprengung des Systems. Auch wenn die Bedürfnisse vom Apparat gleich mitproduziert werden, so räumt Adorno doch ein, dass die Kulturindustrie ihr einziges Versprechen, zu unterhalten, nicht einlöse, da sie die Monotonie der Arbeit in der Welt der Freizeit fortsetzen würde. Guy Debord, einer der führenden Theoretiker des französischen Situationismus, glaubt, dass in der „Gesellschaft des Spektakels" ununterbrochen Bedürfnisse und Begierden produziert werden, die nicht befriedigt werden können. Das Spektakel der Warenproduktion überschwemme die Menschen mit individuellen Lebensentwürfen und Lebensstilen. Diese Bedürfnisse können nicht integriert, sondern nur verdrängt werden. Das Proletariat als Verkörperung dieser angestauten Kräfte sieht Debord als Totengräber des Kapitalismus. Adorno glaubt hingegen nicht an die revolutionäre Rolle des Proletariats. Die Kulturindustrie hat die Bedürfnisse der Menschen normiert. Ein Entrinnen scheint es nicht zu geben.

Marcuse: Lustprinzip und Utopie

Herbert Marcuse knüpft 1955 in seinem Werk „Triebstruktur und Gesellschaft" an Freuds späte Triebtheorie und „Unbehangen in der Kultur" an. Diese Schrift, die auch mit „Eros und Zivilisation" übersetzt wurde, hatte einen großen Einfluss auf die 68er Studentenbewegung in Deutschland. Marcuse war der einzige Vertreter der Frankfurter Schule, der die Bewegung der StudentInnen und Befreiungsbewegungen in der 3.Welt offensiv unterstützte.

Freuds kritischer Kulturbegriff, der Kultur als Ordnung der Unterdrückung der Triebe definierte, musste den VertreterInnen der Kritischen Theorie sympathisch erscheinen, da sie in jedem Forschritt der Naturbeherrschung auch eine Steigerung der Unterdrückung des Menschen sahen. Freud hatte dargelegt, dass die Kulturentwicklung der Menschheit im Grunde auf der sublimierten Energie der Libido basiere. Marcuse stellt die Frage, ob das Lustprinzip vom Realitätsprinzip, sprich von der von der Außenwelt erzwungenen Modifizierung der Triebe, befreit werden könnte, ohne dass die Gesellschaft, wie Freud befürchtete, in einen Zustand der Barbarei zurückfallen würde.

Die Herstellung des Primats der genitalen Sexualität ist für Marcuse wie für Freud ein nachträglicher Prozess, eine späte Leistung des Realitätsprinzips. Diese repressive Modifikation der Sexualität macht den Organismus frei für seine Verwendung von unlustvoller, aber gesellschaftlich nützlicher Arbeit (Marcuse 1968: S.28f.). Wenn die entfremdete Arbeit zum Hauptlebensinhalt wird, ist die ursprüngliche Triebrichtung so gebrochen, dass die Erhaltung des Organismus und nicht mehr die Befriedung zum Hauptinhalt wird. Die wachsende Produktivität der Arbeit wird gespeist von der sublimierten Energie der Sexualität. Nun geht Marcuse in seiner Argumentation über Freud hinaus, indem er behauptet, dass gerade die gesteigerte Produktivität der Arbeit die Grundlagen schafft, um das Verhältnis von Arbeit und Genuss sowie Arbeitszeit und freier Zeit umzukehren. Da in der kapitalistischen Gesellschaft die Genussgüter Waren bleiben, existiert Befriedung nur als Nebenprodukt der unbefriedigenden Arbeit (ebenda: S.29). Marcuse glaubte damals, dass durch die Entwicklung der Produktivkräfte und der Mechanisierung die gesellschaftlich notwendige Arbeit auf ein Minimum reduziert werden könnte. Er kritisierte traditionelle Sozialismus-Vorstellungen, die nur die Steigerung der Produktivität der Arbeit ins Augen fassen würden und knüpfte dagegen an Fourier an, der glaubte, dass in einer befreiten Gesellschaft die Arbeit zum Spiel werden könne, die im Einklang mit den Bedürfnissen der Menschen steht (ebenda: S.77).

Fällt der Mangel, den Freud als einen Grund für die Unterdrückung der sexuellen Triebe nannte, und die entfremdete Arbeit weg, so könne der Körper von einem Instrument der Arbeit in ein Instrument der Lust verwandelt werden, so Marcuse. „Der Körper, der nicht mehr ganztätig als Arbeitsinstrument zur Verfügung stehen müsste, würde resexualisiert. Die mit dieser Ausbreitung der Libido verbundene Regression würde sich als erstes in einer Reaktivierung aller erogenen Zonen und damit in ei-

nem Wiederaufleben der prägenitalen polymorphen Sexualität und in der Abnahme des genitalen Supremats manifestieren. Der Körper in seiner Gesamtheit würde ein Objekt der Besetzung, ein Ding, dessen man sich erfreuen kann – ein Instrument der Lust. Diese Veränderung im Wert und im Ausmaß der libidinösen Beziehungen würde zu einer Auflösung der Institutionen führen, in denen die privaten menschlichen Beziehungen organisiert waren, besonders der monogamen und patriarchalischen Familien" (Marcuse 1979: S.173). Marcuse lässt hier die Möglichkeit von Beziehungen jenseits der monogamen Ehe aufblitzen, ohne dies allerdings näher auszuführen.

Im Unterschied zu Wilhelm Reich verwirft Marcuse Freuds Idee des Todestriebs nicht. Die Ursachen liegen vielleicht in den Erfahrung von Nationalsozialismus, 2. Weltkrieg und der atomaren Bedrohung des „Kalten Krieges". Wenn die gezähmte genitale Sexualität in einer ganzkörperlichen Erotik aufgeht und unbefriedigende entfremdete Arbeit zum Spiel wird, was passiert dann mit dem Todestrieb, muss sich Marcuse natürlich fragen. Der Todestrieb ist laut Marcuse an das Nirwana-Prinzip gebunden, dass einen schmerzlosen Zustand vor der Geburt anstrebt. Deshalb treibt der Todestrieb zur Vernichtung des Lebens. „Ist das Ziel des Todestriebs nicht die Beendigung des Lebens, sondern die Beendigung des Leidens – das Fehlen von Spannung – dann ist, paradoxerweise, im Sinne des Triebs der Konflikt zwischen Leben und Tod umso geringer, je mehr sich das Leben dem Zustand der Befriedigung nähert. Gleichzeitig würde Eros, befreit von der zusätzlichen Unterdrückung, erstarken und als solcher die Ziele des Todestriebs absorbieren (ebenda: S.200).

Bei Marcuse löst sich alles etwas zu leicht in Wohlgefallen auf. Die Resexualisierung des Körpers und das Absorbieren des Todestriebs leitet er aus den Veränderungen der Produktion ab, die die Arbeit auf ein Minimum reduzieren sollen. Seine Angriffe auf die „unlustvolle Lohnarbeit" sind heute wieder aktuell vor dem Hintergrund der Kritik am Arbeitsfetisch durch den wertkritischen Marxismus und der Fragestellung der Dominanz der Lohnarbeit in den Grundeinkommensdebatten. Schon früh erkannte Marcuse, dass der „Realsozialismus" unter den Stichworten „Rationalität" und „Effektivität" dem Kapitalismus nacheiferte („ein- und überholen"), anstatt die Arbeit emanzipatorisch zu organisieren. Ich glaube hingegen nicht, dass der ganze Körper quasi automatisch resexualisiert wird mit der Veränderung der Produktion. Sexualität wird auch durch Diskurse und die „Kulturindustrie" produziert. Die genitale Fixierung kann nicht allein mit der Abrichtung des Menschen zur unlustvollen Arbeit erklärt werden. Im Extremfall könnte Marcuses Theorie zu einer Unterscheidung zwischen guter (ganzheitlicher) und schlechter (genitaler) Lust führen, wie auch später bei einigen Feministinnen. Die Frage ist, ob diese Unterscheidung nicht Lust, Begierde und Spaß am Sex einschränken und die Individuen zu neuen „moralischen" Abwägungen zwingen würde.

In der nächsten Nummer der „grundrisse" wird dargestellt, wie sich der Feminismus, der Poststrukturalismus und die Gender-Dekonstruktion kritisch mit den Theorien zur sexuellen Befreiung auseinandergesetzt haben und zu welchen Paradigmawechseln diese Debatten geführt haben.

Anmerkung und Literatur:

1 In seiner öffentlichen Vorlesung geht er mit dem Begriff hingegen sehr moralisch um (Freud 1999b XX.Vorlesung).

Adorno, Theodor W. (2003a): Minima Moralia, Suhrkamp, Frankfurt (M).

Adorno, Theodor W. (2003b): Eingriffe – Neun kritische Modelle, Suhrkamp, Frankfurt (M).

Freud, Sigmund (2000): Der Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften, Fischer, Frankfurt (M)

Freud, Sigmund (1998): Schriften über Liebe und Sexualität, Fischer, Frankfurt (M).

Freud, Sigmund (1999): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Fischer, Frankfurt (M).

Freud, Sigmund (1999b): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Fischer, Frankfurt (M)

Freud, Sigmund (1991): Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, Fischer, Frankfurt (M).

Freud, Sigmund (1967) Massenpsychologie und Ich-Analyse / Die Zukunft einer Illusion, Fischer Verlag, Frankfurt (M).

Fromm, Erich (1983): Die Kunst des Liebes, Ullstein, Frankfurt (M).

Goldman, Wendy Z. (1993): Women, the State and Revolution – Soviet Family Policy and Social Life 1917-1936, Cambridge University Press, New York.

Kollontai, Alexandra im Internet: http://www.marxists.org/archive/kollonta/index.htm (Stand 20.10.2006)

Kollontai, Alexandra (1975): Die Situation der Frau in der gesellschaftlichen Entwicklung – Vierzehn Vorlesungen vor Arbeiterinnen und Bäuerinnen an der Sverdlov-Universität 1921, Verlag Neue Kritik, Fulda.

Kollontai, Alexandra (1977): Die neue Moral und die Arbeiterklasse, Verlag Frauenpolitik, Münster.

Kollontai, Alexandra (1988): Wege der Liebe – Drei Erzählungen, Fischer, Frankfurt (M).

Marcuse, Herbert (1968): Psychoanalyse und Politik, EVA, Frankfurt

Marcuse, Herbert (1979): Triebstruktur und Gesellschaft – Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Suhrkamp Verlag, Frankfurt (M).

Meisel-Hess, Grete (1917): Das Wesen der Geschlechtlichkeit, Eugen Diederichs, Jena.

Reich, Wilhelm (2005): Die Massenpsychologie des Faschismus, Marix Verlag, Wiesbaden (überarbeitete Ausgabe 1946).

Reich, Wilhelm (1966): Die sexuelle Revolution – Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt (M).

Zetkin, Clara (1925): Erinnerungen an Lenin, http://www.marxistische-bibliothek.de/zetkin8.html (Stand 20.10.2006).

Franz Naetar

Wie hältst Du es mit der Demokratie? Negri und Badiou sowie ein grundrisse-Seminar zur Demokratie

Einleitung

In einer Veranstaltung der grundrisse zusammen mit Wildcat über China wurde in einem Nebensatz das heutige Indonesien als demokratisch und das heutige China als eine Diktatur bezeichnet. Auch in einer Reihe anderer Publikationen der Linken werden Begriffe wie totalitär (für China) und Diktatur in einem Sinn verwendet, wie er in den liberalen und konservativen Zeitungen auch verwendet wird. Zu Indien fällt einem als mediale Phrase zum Beispiel sofort der Stehsatz von der „größten Demokratie der Welt" ein; während Russland mehr als autoritär (ob Diktatur oder Demokratie ist noch in Schwebe) bezeichnet wird.

Ein Kontrapunkt war ein Interview mit Tamás Gáspár Miklós im ungarischen Fernsehen, in dem Tamás scharfe Kritik an der Repräsentationsorganen übte, die in ihrer Politik die Interessen von vielleicht 20 % der ungarischen Bevölkerung vertreten und repräsentieren. Am Ende des Interviews fragte der Interviewer Tamás, ob er lieber in einer Demokratie oder in einer Diktatur leben würde – eine gute Fangfrage, denn wählt er Demokratie, dann meinen die Zuhörer: „Was willst Du denn eigentlich? In der lebst Du doch." Diktatur aber ist für niemanden eine Wahl. Letztlich hätte jede Antwort den Eindruck erweckt, dass wir ja doch in der Besten aller möglichen Welten leben. Nun Tamás antwortete, indem er die Frage auf eine andere Ebene lenkte. Seine Antwort war: „Die Demokratie, in der wir leben, ist auch eine Form der Diktatur." Wir wissen natürlich nicht, was im Detail Tamás mit diese Aussage im Auge hatte, aber sie wäre ziemlich sicher die Antwort eines Großteils der 68er während der großen Revolten gewesen, unabhängig davon, ob sie das Zitat aus „Staat und Revolution" kannten, in denen Lenin alle bürgerlichen Staatsformen, ob demokratisch oder nicht, als „in letzter Konsequenz unbedingt eine Diktatur der Bourgeoisie" bezeichnete.[1]

Die kommunistische Bewegung und während längerer Zeit die kommunistischen Parteien meinten von jeder Staatsform, dass sie letztlich die Diktatur einer Klasse sei, und hielten daher der (demokratischen) Diktatur der Bourgeoisie die Diktatur des Proletariats in den sozialistischen Ländern entgegen. Von den sozialistischen Ländern behaupteten sie, dass sie als Diktatur des Proletariats tausend Mal demokratischer seien als die kapitalistischen Demokratien. Im Rahmen der antifaschistischen Einheitsfronten und nach dem zweiten Weltkrieg wurde dann der eigenartige Begriff „Volksdemokratie" geprägt, gestützt auf die Stalinsche Theorie des Staates des ganzen Volkes. Der Begriff der Diktatur des Proletariats wurde erst

vorsichtig und später vollständig begraben. Soweit ein kurzer Abriss der Geschichte des Begriffs der Demokratie in der kommunistischen Bewegung.

Nun haben die „Volksdemokratien" samt den verschiedenen kommunistischen Parteien vollständig abgewirtschaftet. Nur mehr Wenige sprechen von der Diktatur des Proletariats beziehungsweise der Diktatur der Bourgeoisie. Heute ist bloß noch die Rede von der Demokratie (= Parlamentarismus) und der freien Marktwirtschaft als Ergänzung. Daneben gibt es dann auch noch die autoritären Systeme, die Diktaturen und die totalitären Staaten. Das ist der einheitliche Sprachgebrauch von rechts bis ziemlich weit links. Wie ist das aber mit dem demokratischen Staat als der Diktatur der Bourgeoisie? Gibt es den noch? Wie ist das mit Demokratiebewegungen wie der vom Tienanman-Platz und wie in Südamerika beim Sturz oder Abdanken diverser Militärdiktatoren oder in Indonesien nach Suharto?

Die radikale Linke überlässt das Thema des demokratischen Staats vollständig den bürgerlichen Ideologen, es kommt so gut wie nicht vor, wie z. B. in „Empire", oder sie verwendet diesen Begriff so, wie er in den diversen Medien z. B. gegenüber China verwendet wird. Gleichzeitig sind die Rituale der parlamentarischen Demokratie ein nicht nur 1968 in Frankreich, sondern in fast allen westlichen Ländern geschickt benutztes Verfahren, um den radikalen Impetus einer Bewegung abzuwürgen und ins Leere laufen zu lassen. Der Mai 1968 war dafür das sicherlich symptomatischste Erlebnis: eine Bewegung der Studenten, Schüler und ein wilder Generalstreik in allen wesentlichen Fabriken Frankreichs, der gut ein Monat dauerte und eine Zeitlang de Gaulle sogar an seinen Möglichkeiten der Intervention zweifeln ließ. Trotzdem gelang es, die Bewegung einerseits durch einige wichtige Zugeständnisse auf der Lohnseite (eine dreißgprozentige Lohnerhöhung), andererseits durch Neuwahlen, die von allen Parteien unterstützt wurden, zu zügeln.

Auch heute im Irak kann man sehen, wie parlamentarische Wahlen verwendet werden, um trotz vollständiger Kontrolle durch die US-Besatzer und ihre willigen Helfer zumindest eine zeitweilige Stabilisierung der Lage zu erreichen. Andererseits versucht das Buch von Negri und Hardt, „Multitude", den Demokratiebegriff mit neuem Leben zu füllen als „Demokratie der Multitude", und auch Alain Badiou, der kompromisslose Angreifer auf Demokratie und Parlamentarismus, versucht seinen eigenen Begriff von Demokratie zu definieren. Jedenfalls fanden wir es wichtig, unser Sommerseminar dieses Jahr zu nutzen, um die Überlegungen, die im Umkreis der „grundrisse" über das Thema „Demokratie" zirkulieren, zu diskutieren. [2] Die Eingangfrage an die TeilnehmerInnen war: „Wie hältst Du es mit der Demokratie?"

Im Gegensatz zu vorhergehenden Seminarbeiträgen, bei denen sich eine differenzierte, aber auf gemeinsamen Überlegungen basierende Debatte ergab, zeigten sich hier gravierende Differenzen. Von: „Ich gehe damit pragmatisch um", über „ Ich interessiere mich nicht dafür" bis zur Erörterung der Möglichkeiten von Referenden in der Schweiz und der Betonung der „Demokratie als Austausch der politischen Elite, die das System in Bewegung hält", alle diese Antworten zu der Eingangsfrage gab es. Auch die Debatte nach den Referat zeigte: Eine theoretische Auseinandersetzung sowohl mit der Demokratie als Staatsform als besserer Staat als auch die Bedeutung (oder Nichtbedeutung) von Demokratie für linke Politik ist dringend notwendig. Dieser Artikel versucht in der Auseinandersetzung mit Negri und Badiou dazu erste Überlegungen zu liefern.[3]

Demokratie als der bessere Staat

Badiou meint, dass die oben zitierte Feststellung von Lenin, dass unter Demokratie immer eine Form des Staates zu verstehen sei, noch immer eine der aktuellen Situation angemessene Definition ist. Gleichzeitig ist aber nach Badiou „das Wort Demokratie (…) heute der wichtigste Organisator des Konsenses. Unter diesem Wort sollen der Zusammenbruch der sozialistischen Staaten ebenso wie der angenommene Wohlstand unserer Länder oder die humanitären Kreuzzüge des Westens begriffen werden." (Alain Badiou: Metapolitik, Diophpanes 1998, S 91) „Demokratie" ist zurzeit also vielleicht der wichtigste ideologische Begriff zur Aufrechterhaltung und Verteidigung der kapitalistischen Weltordnung. Ohne die hinter diesem Begriff vorhandene Herrschaftsform infrage zu stellen, ist jedenfalls eine Kritik an dieser Weltordnung zahnlos.[4]

Tatsächlich hat die Linke und auch die radikale Linke es schon immer schwer mit der Frage: „Wie hältst Du es mit der Demokratie?" Bei jeder Diskussion, bei jeder Auseinandersetzung damit laufen mehrere Stränge ineinander. Hier ein spontane Aufzählung von Argumenten, Feststellungen und Beobachtungen, die „Demokratie als der bessere Staat" betreffend:

* Wie hältst Du es mit dem Staat, wenn er eine parlamentarische Demokratie ist? Ist er doch die beste aller (Staats-)Welten? Die Erfahrungen mit der „proletarischen Demokratie" waren ja niederschmetternd.

* Muss man den demokratischen Staat nicht gegen die Angriffe faschistischer (oder heute fundamentalistischer, islamistischer) Kräfte verteidigen?

* Sicherlich ist die parlamentarische Demokratie die von den wesentlichen Teilen der Weltbourgeoisie bevorzugte Staatsform auf nationaler Ebene, da sie im Ausgleich der Interessen die Legitimität der Herrschaft und die Kontrolle der Widerstände und stabile Rechtsverhältnisse ermöglicht.

* Parallel und manchmal im Widerspruch dazu werden aber andere Taktiken eingesetzt: In den weniger wichtigen Erdteilen – wie z.B. in Teilen von Afrika – oder dort, wo es um die Kontrolle über den Nachschub von wichtigen Rohstoffen geht, oder wo sich Möglichkeiten für Kapitalexpansion und Gewinn, trotz nicht vorhandener oder schwach entwickelter Formen parlamentarischer Demokratie, ergeben, wird schon einmal auf „Demokratie" verzichtet.

* Oder umgekehrt: Das Aufflammen und die Intensivierung des Diskurs von Verletzung der Menschenrechte und Diktatur, oft auch von linksliberalen Kräften und NGO's vorangetrieben, bereiten die öffentliche Meinung auf die nächste Intervention vor.

* Wie soll sich die (radikale) Linke zum Diskurs des Anprangerns der fehlenden Menschenrechte und Demokratie z. B. in China verhalten? Soll sie die Verlogenheit des Kapitals anprangern, das Sonntagsreden von Demokratie hält, dann aber Geschäfte mit dem diktatorischen Regime macht, wie das oft geschieht? Oder schwingt nicht in einem solchen Diskurs mit: Uns, die wir eine parlamentarische Demokratie haben, geht es ja doch besser bzw. in Indien z. B. gibt es zwar entsetzliches Elend, aber immerhin habe sie eine Demokratie.

* Aber würde eine parlamentarische Demokratie z. B. in China nicht die Gründung von unabhängigen Gewerkschaften ermöglichen und damit die Situation im Klassenkampf verbessern? Oder zwingen vielleicht die nicht vorhandenen Institutionen zum Schutz der Bauern und Arbeiter diese, sich wie in den Frühzeiten des Kapitalismus selber zu organisieren, wobei sie sehr schnell die Legitimität der Verhältnisse infrage stellen, da diese gerade nicht die Weihe der Demokratie haben.

* Fast alle (radikalen) Linken haben ein entspanntes und oft gleichgültiges Verhältnis zu Parlamentswahlen, gehen aber dann doch das geschmähte kleinere Übel wählen und schauen sich die Ergebnisse im Fernsehen an. Ist die Stimmung zwischen den Parlamentsparteien genügend aufgeheizt – wie z. B. in Ungarn oder in Italien, erfasst die Linke plötzlich eine Parteileidenschaft, wie sie sonst nur bei Fußballspielen auftritt.

* Aber ist es nicht richtig, dass es einen Unterschied macht, ob Berlusconi oder Prodi bzw. Orbán oder Gyurcsány die Wahlen gewinnt? Oder ob Chávez oder seine Gegner triumphieren? Vielleicht freut sich Mann/Frau aber auch ein wenig über die vielen Stimmen der neuen linken Partei in der BRD.

Wenn man sich die verschiedenen Strömungen der Linken ansieht, dann ist in Bezug auf die „Demokratie als der bessere Staat" so ziemlich jeder Standpunkt vertreten: Von der kompromisslosen Verteidigung der „Errungenschaften der westlichen Demokratie" mit dem Abfeiern der US-Interventionskriege als demokratische Verteidigungsschlacht – wie es die „Antideutschen", aber auch die Neokonservativen (die ja zum Teil aus dem linken Lager kamen) betreiben – bis zur gnadenlosen Unterstützung jedes Gegners des US-Imperialismus – wie es die „Antiimperialisten" propagieren; von der Gleichsetzung jeder Form von staatlicher Herrschaft bis zur stolzen Verteidigung der demokratischen Errungenschaften der westlichen „Wohlfahrtsstaaten", jede dieser Argumentation unter den „Linken" gibt es. (Wobei in den Massenmedien, wie nicht anders zu erwarten, die „Verteidiger der westlichen Demokratie" ein faktisches Monopol haben.)

Während Hardt und Negri im „Empire" das Thema der parlamentarische Demokratie und ihrer Wahlrituale einfach ignorieren bzw. die diversen Staaten und ihre Parlamente als demokratische Teile des dreistufigen Empires betrachten[5], wird die Frage der Demokratie die Hauptfrage des Buchs „Multitude", allerdings dort als vollständige Demokratie der Multitude. Mit ihren Überlegungen dazu werden wir uns weiter unten befassen.

Für Badiou wiederum ist die Antwort auf die Frage: „Wie hältst Du es mit der parlamentarischen Demokratie?", der Maßstab, an der Politik heute zu messen ist. Auch auf die Gefahr hin, „sich der tödlichen Beschuldigung auszusetzen, kein Demokrat zu sein", muss eine „freie Politik (…) (ihre) Distanz zum Staat, (…) (ihre) Fremdheit gegenüber dem parlamentarischen Staat, gegenüber dem Ritus der Wahlen und den Parteien, die sich ihm anpassen, einbekennen. (…) Es ist nicht möglich, (…) außerhalb des Staates die formalen Bedingungen einer Politik zu bestimmen (wie es Ranciére laut Badiou tut – fn) und dabei unberücksichtigt zu lassen, wie sich die Frage für uns stellt, die wir es in dieser Hinsicht mit dem parlamentarischen Staat zu tun haben." (ebenda S 131)

Diese Haltung zur parlamentarischen Demokratie ist für Badiou eng verbunden mit der Frage, wie Mann/Frau sich zu den Parteien stellt. Für ihn ist die wichtigste Debatte dieses Jahrhunderts: „Kann die Politik noch in Form der Partei gedacht werden? Sind die politischen Militanten[6] notwendig Militante der Partei. (…) Die subjektive und in den Wahlen stattfindende Vermittlung der parlamentarischen Politik bleibt zweifellos die der Parteien. Der gewöhnliche Intellektuelle mag sich über die Parteien und ihre Anhänger mokieren, wenn man's von ihm verlangt, wird er für sie stimmen." Als Schnappschuss der gegenwärtigen Situation scheinen mir die pointierten Anmerkungen von Badiou ein wichtiges Moment der ideologischen Herrschaft zu benennen. Diese Anmerkungen erklären aber keinesfalls, wieso es nach Tonnen von Papier über den Staat und die Staatsform – unter anderen auch in mehreren Artikeln in den „grundrissen" – innerhalb der Linken derart unterschiedliche Stellungnahmen und Einschätzungen gibt. Ein Grund ist sicherlich, dass auch bei denjenigen Linken, die sich keine (theoretischen) Illusionen über den Staat machen, die Vorstellungen über eine Politik oder überhaupt ein Eingreifen abseits des Staates, im Abstand vom Staat, nur in Ansätzen vorhanden ist, vor allem aber, dass es nur ganz wenige und immer wieder aufgezählte Beispiele für eine solche Politik gibt: die Zapatistas, die Bewegung der landlosen Bauern in Brasilien und vielleicht noch die argentinische Revolte von 2001.

Wichtiger noch scheint mir aber der widersprüchliche Charakter von demokratischer Bewegungsfreiheit zu sein: Die kapitalistische Herrschaft erfordert für die TeilnehmerInnen am System der Ausbeutung eine gewisse Bewegungsfreiheit. Gerade weil sie ja letztlich die Produzenten des Werts und Mehrwerts sind und ein wichtiger Faktor in der Konkurrenz und dem Zusammenspiel der Kapitale bzw. der Staaten (des Empires?), kann eine Kontrolle ihre Bewegungsfreiheit nicht völlig ersticken.[7] Wie Karl Reitter am Seminar richtigerweise meinte, ist die Kontrolle des Staates zum Zwecke der Ausbeutung immer ein Balanceakt zwischen der notwendigen Zurichtung zum Rädchen im System, ohne die produktiven Potenzen des Proletariats, der Multitude vollständig zu paralysieren.

Diese Kontrolle ist als demokratische – wie schon Engels schrieb – die sicherste Herrschaftsform des Kapitals. Sie hat genügend Elastizität, um den Protest und Widerstand ins Leere laufen lassen zu können bzw. durch den Tausch der führenden Parteien ein Ventil zu bieten, sie gestattet aber im „Normalfall" eine ausreichende Kontrolle, um die Aufrechterhaltung des Systems der Ausbeutung sicherzustellen. Wenn man dasselbe Phänomen aus einer anderen Sicht betrachtet, dann bietet diese lose Kontrolle aber auch den Produzenten und Staatsbürgern (für die Nichtstaatsbürger oder illegal im Staatsgebiet lebenden sind die Formen der Kontrolle unvergleichlich rigider) eine unverzichtbare Bewegungsfreiheit. Auf der einen Seite also Herrschaftsinstrument, auf der anderen Seite Möglichkeit, manchmal sogar Forderungen durchzusetzen, Rechte zu erringen oder Angriffe abzuwehren.[8]

Die Ansichten über den demokratischen Staat verhalten sich ein wenig wie ein Kaleidoskop, das jedem eine jeweils andere Sicht bietet, wenn er durchschaut. Wie aber diese beiden Aspekte der „Demokratie" in Politik umzusetzen sind, ohne die Illusionen über den Staat und dessen vielleicht wichtigste Ideologie – eben diese Demokratie – zu verstärken, bleibt offen. Die tiefe Krise der Linken zeigt sich gerade darin, dass die Diskussion über die parlamentarische Demokratie und die Parteien, die Diskussion darüber, was es heißt, politischer Militanter in Distanz zum Staat zu sein, noch gar nicht richtig begonnen hat. Und zu den Wahlurnen gehen, wenn man es von ihnen verlangt, nicht nur die „gewöhnlichen Intellektuellen", sondern ein großer Teil[9] der aufgerufenen Bevölkerung.[10]

Lassen wir nun die „Demokratie als besserer Staat" beiseite und beschäftigen wir uns mit der Demokratie abseits des Staates. Letztlich stellt sich die Frage, ob man die „Demokratie" zu einem politischen Begriff machen kann, der in einer Auseinandersetzung mit dem was er zurzeit bedeutet, emanzipatorische Potential entwickeln kann. Negri und Hardt meinen in ihrem Buch Multitude, dass diese Auseinandersetzung möglich ist. Sie schreiben: „…zusätzlich müssen wir jedoch auch den Begriff der Demokratie im Lichte der neuen Herausforderungen und Möglichkeiten, die unsere Welt bietet, neu überdenken. Diese begriffliche Neujustierung ist die Hauptaufgabe dieses Buche." (Tonio Negri/Michael Hardt: Multitude, S 362)







Die Demokratie der Multitude

In ihrem letzten Buch „Multitude“ setzen sich Hardt und Negri mit dem Zustand des Empire und den notwendigen politischen Projekten der Multitude auseinander. Im Zentrum steht dabei der Begriff der Demokratie als Demokratie für alle oder spinozistisch ausgedrückt als totale Demokratie. Bemerkenswert ist, dass es zwar eine Unzahl an Auseinandersetzungen und Stellungnahmen zum Vorläuferwerk „Empire“, aber so gut wie keine ausführlichen Kritiken oder begeisterten Stellungnahmen zu „Multitude“ gibt. Wenn man die mitreißenden Passagen des Abschlussabschnittes über die Demokratie der Multitude liest, muss einen dieses bedrückende Schweigen auch und insbesondere der radikalen Linken erstaunen. Vielleicht wird diese Tatsache dadurch erklärt, dass in diesem Abschnitt nicht nur die Philosophie von Negri zusammengefasst wird, sondern auch versucht, einen allgemeinen Fahrplan zur Revolution zu skizzieren: zwar kein „Was Tun“, aber nach dem Wunsch der Autoren eine Vorarbeit dazu.

Sehen wir uns den Argumentationsstrang der „Demokratie der Multitude“ an. Ausgegangen wird wie schon im Empire vom Begriff der Souveränität als Herrschaft des Einen. Ob Monarchie, Aristokratie oder Demokratie, der eine Souverän herrscht – auch in der Demokratie, denn die vielen herrschen „nur insofern, als sie zum Volk oder einem anderen Einzelsubjekt vereint sind. (…) Die Logik, die hinter dieser klassischen Souveränitätstheorie liegt, lautet: entweder Souveränität oder Anarchie.“

Die Multitude – das ist schon im Empire gezeigt worden – lässt sich nicht auf eine Einheit reduzieren. Die Multitude kann nicht Souverän sein. Die von Spinoza als absolute bezeichnete Demokratie, meinen Hardt und Negri, sei daher keine Regierungsform im traditionellen Sinn. Im weiteren Fortgang der Darstellung wird auf den dualen Charakter der Macht hingewiesen. Diejenigen, die gehorchen sollen, verweigern letztlich den Gehorsam, wenn mit Gewalt oder anderen einseitigen Mitteln versucht wird, Souveränität durchzusetzen. Souveränität bedarf daher der Zustimmung der Beherrschten, die souveräne Macht benötigt neben dem Zwang auch die Hegemonie über die Untergebenen. Souveränität, der die zu Beherrschenden weglaufen, ist Zeichen einer absoluten Schwäche.[11]

Aber nicht nur der Souverän benötigt die Untertanen, auch das Kapital benötigt seinen Widerpart, die Arbeit. Das Kapital ist daher gezwungen, sich eng mit dem Feind zusammenzutun. Ohne die Produktivität der Arbeitenden ist das Kapital nichts. „Die Rede von den ‚Unterdrückten‘ mag eine marginalisierte und machtlose Masse bezeichnen, aber die ‚Ausgebeuteten‘ sind notwendigerweise ein zentrales, produktives und machtvolles Subjekt.“ (S 367) Zu diesen allgemeinen Feststellungen kommt aber in den Zeiten des Empires und der biopolitischen Produktion hinzu, dass sich die Grenzen zwischen politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Formen der Macht und der Produktion mehr und mehr auflösen. Daher lautet so die Schlussfolgerung von Hardt und Negri: „Im Empire kommen Kapital und Souveränität tendenziell vollständig zur Deckung.“ (S 368)

Ähnlich wie das Kapital auf die Produktivität der Arbeit angewiesen ist und deshalb sich um das Wohlergehen seines Widerparts, der Arbeit, Sorgen machen muss, hängt auch die imperiale Souveränität nicht nur – wie oben beschrieben – von der Zustimmung, sondern auch von der sozialen Produktivität der Beherrschten ab. „Die Beherrschten (sind) weitgehend die ausschließlichen Produzenten sozialer Organisation geworden, (…) die Herrschenden (werden) zunehmend parasitärer. (…) Entsprechend werden die Beherrschten immer autonomer und können die Gesellschaft immer stärker nach ihren Vorstellungen gestalten.“ (S 370)

Dieser Gedankengang, dass sich im Inneren der Empire der Kommunismus in Form der Autonomie der Multitude ausbreitet, kennen wir schon aus „Empire“. In „Multitude“ wird daraus die herrschaftsfreie Demokratie. Das transzendente Modell der Herrschaft des Einen hat ausgedient und die immanente biopolitische soziale Organisation ermöglicht, dass sich die verschiedenen Elemente der Gesellschaft selbst organisieren. Die zentrale Frage dabei ist, meinen Negri und Hardt, „wie die Multitude zu einer Entscheidung kommen kann“. Hardt und Negri versuchen mit vier Modellen die Möglichkeit von Entscheidungen ohne „Befehlszentrum“ plausibel zu machen. Das erste Modell, das sie anführen ist, das Gehirn. Dieses entscheide auf Grund der „gemeinsamen Disposition oder Konfiguration des gesamten neuronalen Netzwerkes in Kommunikation mit dem Körper als Ganzen und der Umwelt“ (S 372). Ein weiteres Modell sei die ökonomische Innovation mittels Netzwerken. Ähnlich wie die Innovationen können auch politische Entscheidungsfindungen gemeinsam „produziert“ werden. Als weiteres Beispiel wird die Sprache genannt. „So, wie aus der Sprache ein Ausdruck entsteht, so entsteht aus der Multitude heraus eine Entscheidung“ (S373).

Zuletzt wird die „Open Source“-Bewegung, die gemeinschaftlich und unter Offenlegung des

Quellcodes (Source) Programme entwickelt, als ein mögliches Modell für Entscheidungsfindungen der Multitude genannt. „Die Demokratie der Multitude lässt sich somit auch als eine Art ‚Open Source'-Gesellschaft verstehen, als eine Gesellschaft, deren Quellcode sichtbar ist, sodass wir alle gemeinsam daran arbeiten können, seine ‚bugs' zu beseitigen und neue Bessere soziale ‚Programme' zu entwickeln." (S 374) Im weiteren Fortgang der Argumentation wird darauf hingewiesen, dass „die souveräne Macht, wenn sie diese Beziehungen (zur Multitude) nicht mit friedlichen, politischen Mitteln aufrecht erhalten kann, auf Gewalt und Krieg als deren Grundlagen zurückgreift." Diese Gewalt zwinge die Multitude zum Widerstand. Deshalb muss sich „das Projekt absoluter Demokratie paradoxer Weise als Widerstand definieren". (S 383)

Dieser Widerstand aber genügt nicht: Der Widerstand muss sich – und das ist ein bei Negri wohlbekannter Begriff – in eine „Form konstituierender Macht" umwandeln. Diese Form konstituierender Macht benötigt eine Theorie – und das ist neu in „Multitude" –, sie benötigt die Wissenschaft von der Demokratie (Madison und Lenin). Hardt und Negri meinen, dass sie in ihrem Buch die Grundlagen der Wissenschaft der Demokratie vom ontologischen und soziologischen Standpunkt her gelegt haben: Von einem ontologischen Standpunkt aus hätten sie gezeigt, dass die Multitude in ihrer biopolitischen Produktion „ständig ein neues soziales Wesen, eine menschliche Natur" schafft. Die Multitude sei „eine diffuse Ansammlung von Singularitäten, die ein gemeinsames Leben produzieren"; sie sei „eine Art soziales Fleisch, das sich zu einem neuen sozialen Körper zusammensetze." (S 384)

Von einem soziologischen Standpunkt aus hätten sie gezeigt, dass die konstituierende Macht sich schon jetzt in den kooperativen und kommunikativen Netzwerken sozialer Macht zeige. Basierend darauf, dass die biopolitische Produktion zugleich ökonomisch und politisch ist, würde die Demokratie der Multitude ein altes Problem lösen, mit dem wohl alle Militanten bisher konfrontiert waren, nämlich dass „jeder von uns Lebens- und Arbeitszeit opfern müsse, um ständig über jede politische Entscheidung abstimmen zu können." Und weiter: Da ökonomische und politische Produktion zusammenfallen, könnte „das kollaborative Netzwerk als Rahmen für eine neue institutionelle Struktur der Gesellschaft dienen." (S 385)

Das alles genüge aber nicht für eine Theorie der Demokratie der Multitude. Es bedürfe eines politischen Standpunktes, der „die gemeinsame Macht der Multitude und ihre Entscheidungsfähigkeit konkretisieren kann." (S 386) Die Entscheidung zur konkretisierten konstituierenden Macht, die aus den ontologischen und sozialen Prozessen produktiver Arbeit entsteht, „bedarf einer Kraft, die den historischen Fortschritt von Emanzipation und Befreiung verteidigt." Diese Kraft entstünde nach Hardt und Negri in einen Akt der Liebe oder (vollständiger benannt angesichts der sich ausweitenden Kriege und der globalen Krise der Demokratie und der Empörung darüber) aus einer „Welt aus Zorn und Liebe".

Das Projekt der Demokratie der Multitude erfordere, die Zielsetzungen von (Lenins) Staat und Revolution – das heißt die Zerstörung der Souveränität durch die Macht des Gemeinsamen – und die institutionellen Methoden des Federalist (Madison)[12]. Institutionelle Einrichtungen, ein System von Rechten und Garantien, von „checks and balances"[13], wie es die amerikanische Verfassung bezeichnet, seien notwendig, um sicherzustellen, „dass unser Traum von Demokratie und unser Verlangen nach Freiheit nicht wieder nur in eine weitere Form von Souveränität zurückfallen und wir in einem Alptraum von Tyrannei erwachen." (S 390)

Was man brauche, „um die Multitude zum Leben zu erwecken", sei eine Form großer Politik, eine Realpolitik, nicht im Sinne von Metternich und Churchill, sondern im Sinne des Realismus von Lenin und Mao. Diese Realpolitik muss, wenn notwendig, auch Kohärenz vortäuschen und auf verschiedene taktische Spielereien zurückgreifen.[14] Letztlich sei es erforderlich, dass die revolutionäre Politik „in der Bewegung der Multitudes und durch die Akkumulation gemeinsamer und kooperativer Entscheidungen den Augenblick des Bruches oder Clinamen[15] erfassen muss, der eine neue Welt schaffen kann."(S 393) Entscheidend dazu sei der richtige Zeitpunkt: Negri und Hardt schließen diese Anmerkungen zur Politik mit einem Zitat aus Julius Caesar von Shakespeare ab:

Es gibt Gezeiten in den Angelegenheiten der Menschen
die, wenn die Flut genützt wird, zum Glück führen;
wird sie verpasst, bleibt die ganze Reise des Lebens
in Untiefen und Elend stecken.

(Shakespeare: Julius Caesar, 4. Akt, 3. Szene)

Demokratie oder Kommunismus

Beim Durchlesen der Passagen über die Demokratie der Multitude fällt als erstes auf, dass es unmöglich ist, das Bild, das Negri und Hardt von der Demokratie zeichnen, von dem klassischen Bild des vollendeten Kommunismus zu unterscheiden. Badiou z. B. charakterisiert den Kommunismus als



eine „egalitäre Gesellschaft mit freien Assoziationen zwischen polymorphen Arbeitern, in der die Tätigkeit nicht durch technische oder soziale Statuten und Spezialisierungen, sondern durch die kollektive Beherrschung der Notwendigkeiten geregelt ist.“[16] Und die Beispiele und Bilder, die Negri und Hardt als Beispiele für die Demokratie der Multitude, wie die „open source“-Softwareentwicklung, verwenden, könnten ebenso auch als Beispiele eines spontanen Kommunismus verwendet werden. Was sind die Überlegungen, die Negri und Hardt dazu bringen, von totaler Demokratie zu reden und nicht von Kommunismus?

Wenn man sich den oben entwickelten Argumentationsstrang ansieht, der schließlich in die Forderung für eine neue Wissenschaft der Politik (also eine Wissenschaft der Demokratie) mündet, dann kann man zwei Bereiche finden, die es anscheinend erforderlich machten, den Begriff der (totalen) Demokratie aufzugreifen:

Negri und Hardt versuchen, an den Beschwerden und Klagen vor allem der Antiglobalisierungsbewegungen anzuschließen und deren Forderungen nach mehr Demokratie aufzugreifen und revolutionär zu wenden. Die Forderung nach Demokratie dient als Vehikel, um die kapitalistische parasitäre Umklammerung abzuschütteln, ansetzend an reformerischen Forderungen und Wünschen. Ein wenig lässt sich hier das im Text oben angeführte Wort von der vorgetäuschten Kohärenz verwenden: Es ist eben leichter, von totaler Demokratie zu sprechen als von Kommunismus.

Im Gegensatz zu „Empire“ in dem, wie auch in „Multitude“, vom Verschwinden der Grenzen zwischen politischen, sozialen und ökonomische Verhältnissen gesprochen wird, führen Hardt und Negri in „Multitude“ auch eine eigenständige politische Sicht auf die Verhältnisse ein. Die dabei skizzierte Politik ist sogar große Politik und Realpolitik. Obwohl also zwischen politischen, ökonomischen und sozialen Entscheidungen kein wirklicher Unterschied mehr besteht, bis hin zu den für alle Militanten mit Vergangenheit traumhaften Gedanken, dass dann auf jede Extrasitzung abends oder in der Freizeit verzichtet werden kann, taucht hier hinterrückst doch wieder das politische Feld mit seinen taktischen und strategischen Überlegungen auf.

Revolution zeichnet dabei wieder der Augenblick des großen Moments aus: „Von der Sehne des Bogens löst sich der Pfeil einer neuen Zeitlichkeit, mit der eine neue Zukunft beginnt.“ (Seite 393) Die schon vorhandenen Elementen einer konstituierenden Macht, die schon weitgehend herangereiften Netzwerke der Kommunikation und Kooperation, die eine andere demokratische (kommunistische – fn) Gesellschaft ohne Souverän aufrecht zu erhalten im Stande sind, müssen nur die kapitalistische Umklammerung, die parasitäre Hülle abschütteln, um als totaler demokratischer Schmetterling sich in die Lüfte zu schwingen. Diese Entpuppung ähnelt mehr, als es Hardt und Negri offen sagen, klassischen Revolutionstheorien, in denen im richtigen Moment sich alles durch die Revolution ändert. Auch ist, um sich diesem Moment der Revolution zu nähern, weiterhin große Politik auf Staatsebene bzw. auf der Ebene des Empire erforderlich.

Die Darstellung von Politik und Revolution nimmt in den eben zitierten Passagen ganz klassische Formen an. Die Politik ist global und nicht lokal, sie ist Realpolitik und die Revolution sieht eher wie ein momentanes Abschütteln der parasitären kapitalistischen Hülle über der Gesellschaft aus als wie ein beständiger Prozess im Hier und Jetzt. Inwiefern ein solcher Ansatz die realen Bedingungen widerspiegelt, wollen wir in diesem Artikel nicht weiter behandeln. Wir wollen uns hier mit dem angeführten Beispiel für eine dezentrale, nicht hierarchische (demokratische) Entscheidungsfindung auseinandersetzen. Wie steht es bei diesen Beispielen mit der Demokratie? Neben eher bildhaften Vergleichen, wie mit der Sprache und dem Gehirn[17], wird von Negri und Hardt die „open source“-Softwareentwicklung als Beispiel für die Demokratie der Multitude angeführt.

Zur „open source“ oder besser die „free software initative“ als reales Element einer nichtkapitalistischen Produktion: Eine Gruppe von einigen hundert Interessenten beschäftigt sich im Rahmen der „Oekonux“ Initiative (Oeko für Ökonomie und nux für Linux) mit den Möglichkeiten einer nicht kapitalistischen Gesellschaft auf Basis

der Ideen der „free software initiative“ – der radikaleren Variante der „open source“-Bewegung. (Siehe http://www.oekonux.de.) Die Resultate der „free software initiative“ sind eindrucksvoll. Linux z.B., ein zu Microsoft Windows alternatives Betriebssystem mit vielen Million „lines of codes“, hat eine bessere oder zumindest gleich gute Qualität wie die besten kommerziell entwickelten Softwaresysteme. An der Entwicklung von Linux waren nicht nur tausende ProgrammiererInnen in der ganzen Welt beteiligt, sondern auch zehntausende Tester und Millionen BenutzerInnen. Dieses Projekt und ähnliche andere „free software“-Projekte zeigen die Möglichkeiten für eine nicht kapitalistische, nicht marktorientierte Produktion mit höchsten Ansprüchen. Offensichtlich genügen zwanzig Softwareentwickler und ein Projekt, das sie interessiert, damit spontan Kommunismus entsteht – der aber von den meisten TeilnehmerInnen an diesen Kooperationen nicht als solcher gesehen wird. Dennoch: Wenn wir Kommunismus im oben definierten Sinn als eine egalitäre Gesellschaft mit freier Assoziationen zwischen polymorphen Arbeitern verstehen, dann handelt es sich bei diesen Formen der Kooperation um „ein Stück Kommunismus“. Aber was hat das mit Demokratie zu tun?

Sehen wir uns die verschiedenen Organisationsformen an, die in diesen „free software“-Projekten entstanden und entstehen: Generell gilt, dass jeder an der Diskussion über den Status, an der Entwicklung selbst und am Test mitarbeiten kann und dazu alle Information in Form der Sourcen und Dokumentation – soweit vorhanden – bekommt. Generell gibt es auch ein Recht, sich den vorhandenen Entwicklungsstand zu nehmen und allein oder mit einer Gruppe von Mitstreitern eine eigene Entwicklung zu beginnen – ein so genannter Fork. Als einzige Bedingung gilt: Die neue Entwicklung muss ebenso wie die alte vollständig offen gelegt werden.[18] Diese Möglichkeiten werden auch genutzt. Es gibt tausende Änderungen, Verbesserungen und Erweiterungen, die an den verschiedensten Orten ausprobiert und vorgeschlagen werden: Die produktive Weisheit der Multitude wird voll genutzt. Diese Entwickler realisieren ihren Beitrag oft in der Freizeit, während des Studiums oder werden von Firmen dazu angestellt, damit diese „einen Fuß in der Türe“ haben.

So weit so schön; wie aber wird entschieden, was von den diversen Entwicklungen, welche technische Varianten, welche Funktionen tatsächlich in die periodisch freigegebenen Versionen einfließt? Wer trifft diese Entscheidungen und wie werden sie getroffen? Wie wir sehen werden, ist es sinnvoll, die Auswahl der als optimal festgestellten technischen Umsetzung von den funktionalen Erweiterungen und Verbesserungen zu unterscheiden. Die zahlreichen und mit verschiedene Modellen für die Entscheidungsfindung operierenden Projekte haben bei der technischen Entscheidungsfindung eine Gemeinsamkeit: Es gibt keine Abstimmung, bei der jeder Entwickler gleich viel zählt.

Das grundlegende Prinzip einer Demokratie – in einer Entscheidungsabstimmung zählt jeder gleich – ist in keiner der „free software“-Initiativen realisiert. Im bekanntesten und größten Beispiel Linux gibt es einen definierten Prozess, wer an solchen Entscheidungen welches Gewicht hat. Im Prinzip handelt es sich um eine Zählung nach Verdienst. Wer mehr für das Projekt geleistet hat, (in Form von akzeptierten Beiträgen) hat mehr Entscheidungsrechte. Generell werden die vorgeschlagenen und diskutierten Beiträge von einem harten Kern von Hauptentwicklern beurteilt – nach einer offenen und freien Debatte unter allen Interessenten. Die letzte Entscheidung im Fall der Uneinigkeit hat in diesen Projekt der Gründer Linus Torvald, der deshalb auch als der „benevolent dictator“ – wohlwollender Diktator – bezeichnet wird.

Natürlich gibt es theoretisch immer die Möglichkeit, wenn man mit den Entscheidungen absolut nicht einverstanden ist, sich abzuspalten und ein eigenes Projekt zu begründen. Das ist auch schon einige wenige Male passiert und bei einem größeren Fork kam es sogar nach einiger Zeit zu einer Wiedervereinigung mit dem Hauptprojekt, aber wenn ein Projekt wie z. B. Linux eine derart große Menge an Entwicklern in Bewegung setzt, ist ein Austritt aus der Gemeinschaft nur dann erfolgreich, wenn gegen wichtige und gut begründete Vorschläge entschieden wurde und die Entwickler hinter den Vorschlägen entsprechendes Gewicht haben.[19]

Es gibt zwar in anderen „free software“-Projekten auch Formen der Abstimmung, bei der jeder gleich zählt, aber um in den Kreis der für eine Abstimmung berechtigten einzutreten, bedarf es entsprechender Beiträge – also wieder nach Verdienst. Nicht zufällig sind diese „demokratischen“ Formen eher dort anzutreffen, wo sich Firmen mit eigenen von ihnen angestellten Entwicklern an diesen offenen Projekten beteiligen. Hier gibt es ja nach Größe des Beitrags dann verschiedene Klassen von Mitarbeitern und in der obersten Klasse kann dann unter den „Gleichen“ entschieden werden.

Meiner Meinung nach zeigen daher die tatsächlich existierenden Projekte, dass ein politischer Begriff wie Demokratie diese Formen von Selbstorganisation nicht adäquat beschreibt. Ich kann mir auch nicht wirklich in diesen Projekten ei-

nen Entscheidungsprozess bezüglich technischer Fragen vorstellen, der nach dem Prinzip funktioniert: Jeder entscheidet mit und hat das gleiche Stimmgewicht.

Vielleicht hilft es, einige Überlegungen von Alain Badiou ins Spiel zu bringen, um besser zu verstehen, welche strukturellen Verhältnisse in den genannten Projekten die jeweiligen Organisationsformen nach sich ziehen. Badiou unterscheidet vier Bereiche: die Politik, die Wissenschaft, die Kunst und die Liebe, in denen sich anhand eines Ereignisses und der Treue[20] zu diesem Ereignis ein Subjekt herausbildet und nennt diesen Prozess eine „Wahrheitsprozedur". Für ihn gibt es im Charakter dieser Prozeduren ganz wesentliche Unterschiede. Ein Ereignis ist politisch, wenn „ein virtueller Anspruch an alle transportiert" (Badiou, S 151) wird. Jeder ist in gleicher Weise angesprochen. Das Denken der politischen Wahrheit ist kollektiv. Es macht keinen Unterschied. Ein Beispiel für ihn ist z. B. der Kampf der „sans papier" in Frankreich für volle Rechte unter Losung: „Alle, die hier sind, sind von hier." Diejenigen, die sich als Subjekte einer solchen Politik konstituieren – die Militanten – sind virtuell alle, niemand darf ausgeschlossen sein.

Anders ist es nach Badiou in der Wissenschaft. Zur Anerkennung eines Ereignisses in der Wissenschaft braucht es im Extremfall – z. B. in der Mathematik – einen einzigen anderen Wissenschafter. Während es für die Politik entscheidend ist, dass die „Leute unterschiedslos zu dem Denken, welches das politische Subjekt nach dem Ereignis konstituiert, befähigt sind" (ebenda), ist das für die Wissenschaft (und auch für die anderen Wahrheitsprozeduren) nicht notwendig. Badiou bezeichnet deshalb die Wissenschaft (neben der Kunst und Liebe) als aristokratische Wahrheitsprozeduren.

Im Gegensatz zu den Darlegungen von Badiou gibt es für mich Wahrheitsprozeduren auch in der gesellschaftlichen Produktion – Produktion im umfassenden Sinn ähnlich wie bei Negri und Hardt skizziert. Das Entstehen der „free software" zeichnet alles aus, was nach Badiou ein Ereignis kennzeichnet: Aus einem benannten Ereignis – hier wir machen free software – entsteht eine Wahrheitsprozedur im Denken der Militanten der „free software", die diesem Konzept die Treue halten. Der Prozess der Produktion von „free software" zeigt die Wahrheit der Produktion von Software generell – nämlich den kooperativen Charakter, der mit Markt und Austausch nichts zu tun hat. Es ist hier nicht der Platz, im Detail diese philosophische Metaüberlegung in allen Facetten nachzuzeichnen, was aber entscheidend ist: Auch die „free software" ist überwiegend eine aristokratische Wahrheitsprozedur. Sicher richtet sich das Verfahren der „free software" auch an alle, aber sie unterscheidet die Beiträge nach der besseren Konzeption und die Beurteilung und Entscheidung wird letztlich hierarchisch organisiert.

Aber auch bei der „free software" gibt es „politische" Entscheidungen. Die Frage, welche funktionelle Eigenschaft die nächste Version der Software unterstützen soll, ist eine Frage des ganzen Kollektivs, z.B. der Linux-Entwickler und Anwender. Hier muss jeder gleich zählen. Diejenigen aber, die nach einer kollektiven Festlegung der nächsten Ziele das, was sie dringend benötigen, nicht rechtzeitig bekommen, müssen die Entscheidung treffen, ob sie warten oder ob sie sich mit einem Fork selbständig machen.

Zusammenfassend scheint mir der Begriff der Demokratie der Multitude für alle diese Prozesse den Kern der Sache nicht zu treffen. Die taktischen Überlegungen aber, mit dem Begriff der Demokratie an den bestehenden reformerischen Bestrebungen anzuknüpfen, sind nicht nur ungenügend ausgearbeitet. Wie das geringe Echo auf das Buch „Multitude" generell und auf den Abschnitt über die Demokratie im Besonderen zeigt, konnte damit auch nicht ein breiteres Interesse erzeugt werden. Eigentlich war es gerade die tabulose Verwendung des Begriffs des Kommunismus in „Empire", was einen Teil des Interesses an dem Buch erklärt.

Alain Badiou und die Demokratie

Alain Badiou und die Organisation, die er mitbegründet hat – die „Organisation politique" –, ist einer der schärfsten Gegner des Diskurses über den demokratischen Staat, wie die zu Beginn des Artikels angeführten Zitate zeigen. Badiou meint auch in verschiedenen Interviews und Artikeln, die leider nur auf Französisch vorliegen, dass es eine der wichtigsten Aufgaben der Philosophie sei, das Denken der Demokratie, so wie es in der gegenwärtigen Situation des Kapitalismus als subjektiver Fetisch auftritt, zu untersuchen.

Im Zentrum steht dabei der Gedanke, dass es keinesfalls ausreicht, um die herrschenden Ideologien zu verstehen, von der Kritik des Kapitalismus auszugehen. Die Kritik des Neoliberalismus, des Horrors der Ökonomie gehöre zum Repertoire der „kritischen" Presse, darüber werden Bestseller geschrieben. Diese Kritik sei aber laut Badiou wirkungslos und führe im besten Fall zu Reformvorschlägen, die grundsätzlich nichts ändern und weitgehend illusorisch seien. Die dominante Ideologie sei aber die Demokratie. „Die Demokratie

ist ein Tabu, sie ist der wichtigste Fetisch des allgemeinen Einverständnisses. Sie ist das wirkliche subjektive Prinzip der Bindung an den liberalen Kapitalismus überall in der Welt.“[21] Andererseits versucht auch Badiou und die „Organisation politique“, ihren eigenen Begriff von Demokratie praktisch werden zu lassen und ihn nicht einfach der herrschenden Meinung zu überlassen.

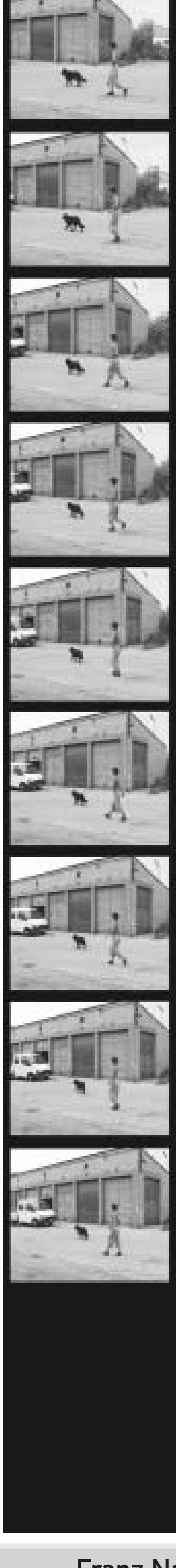
Badiou sieht den Begriff der Demokratie abseits der Staatsform als „ein(en) stets singuläre(n) Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit.“ (ebenda S 161) Gleichheit ist dabei für Badiou nicht ein (staatlicher) Zustand oder Programm, sondern Inhalt jeder politischen Wahrheitsprozedur, die gekennzeichnet ist durch eine egalitäre Maxime, wie sie „jeder Emanzipationspolitik“ eigen ist. Diese egalitäre Maxime ist aber erst möglich, wenn „der Staat konfiguriert, auf Distanz gebracht, gemessen ist.“ (S 159). Wesentliches Kennzeichen des Staates ist nämlich – diese Überlegungen basieren auf seinen Theorien der mathematischen Mächtigkeiten von Präsentation und Repräsentation (Staat)[22] – die nicht messbare Mächtigkeit der staatlichen Übermacht: „Heute (…) wird jede egalitäre Politik im Namen einer maß- und begriffslosen Notwendigkeit der liberalen Ökonomie unmöglich gemacht und für absurd erklärt. Charakteristisch für diese blinde Macht des entfesselten Kapitals ist jedoch eben, dass sie an keinem Punkt messbar und fixiert ist. (…) Sie ist übermächtig.“ Eine politische Präskription (Vorschrift) kann das Irren des staatlichen Machtexzesses unterbrechen und „es wird möglich, in militanten Parolen einen freien Abstand zum Staat herzustellen und zu kalkulieren.“ (Seite 157) Beispiele solcher „Parolen“ in der Vergangenheit sind für Badiou die bolschewistische Insurrektion von 1917, die zeigen konnte, dass der zaristische Staat mit seiner nicht messbaren Machtfülle, in der Situation von 1917 durch den Krieg bedingt, ein schwacher Staat ist. Oder ein anderes Beispiel: Die Fixierung der Staatsmacht, wie sie– beschrieben in den 30er Jahren von Mao in der Schrift „Warum kann die rote Macht in China existieren“ – gelang, in welcher er die Staatsmacht unter Führung der Kuomintang als stark, aber nicht in der Lage, die roten Gebiete vollständig zu zerschlagen, beschrieb.

Laut Badiou ist es „keineswegs die bloße Macht des Status der Situation (für Badiou die „staatliche“ Metastruktur), welche die egalitären Politiken unmöglich macht, sondern die Dunkelheit und Maßlosigkeit, mit der sich diese Macht umgibt. Erst wenn das politische Ereignis eine Klärung, eine Fixierung, einen Nachweis dieser Macht autorisiert, ist, mindestens lokal, die egalitäre Maxime praktikabel.“ (S 159) Die Freiheit ist für Badiou aber genau dieses Distanzschaffen zum Staat und die Gleichheit die egalitäre Maxime einer politischen Prozedur. Beispiele für die singulären Namen, die die Demokratie annimmt, waren daher für ihn die „Sowjets“ oder die “befreiten Zonen“ in China und sind heute z. B. die Zapatisten, die Sammlungsbewegung der Kollektive von Arbeitern ohne Papiere – sans papier und die Organisation politique.

Badiou will den Begriff Demokratie für die Politik in Distanz zum Staat retten und gleichzeitig das Ende der Politik der Staatsmacht und Parteien deklarieren. Demokratie „im starken Sinn“ wird daher zu etwas, das weder mit Wahlen noch mit Parteien noch mit dem Staat etwas zu tun hat.

In dem Papier „Was ist die Organisation politique - OP“ (auf französisch: http://orgapoli.net/spip.php?article86) wird deshalb versucht, den Begriff der Demokratie für die eigene Politik zu definieren. Die zentrale Idee dabei ist, dass in bestimmten Situationen, in denen politische Möglichkeiten erkennbar sind, sich diejenigen organisieren, die diese Möglichkeit abseits jeder Parteipolitik oder der Errichtung einer eigenen Partei annehmen wollen. Diese Situationen sind eingeschränkt und die OP betrachtet es als eine der Krankheiten der „Oppositionellen“ im Sinne der parlamentarischen Demokratie, das sie über alles, was passiert, etwas sagen zu müssen glauben.

Für die Situationen, in denen die Möglichkeiten politischer Interventionen erkannt werden, gibt es einen Ort (lieux); so gibt es für die Politik, dass jeder Arbeiter, auch wenn er gerade ins Land gekommen ist, gleich viel zählt (jeder, der hier ist, ist von hier), „die Versammlung des Kollektivs der Arbeiter ohne Papiere“. Dieser Ort ist für die OP demokratisch im starken Sinn:



Das Kollektiv, das sich zusammenschließt handelt nach dem Prinzip: „Komme, wer wolle“, und beschließt nach einer intensiven methodischen Diskussion die Etappen der Politik und die Aktionen, die gemacht werden sollen. Dabei kann jeder reden und jeder nimmt an den Entscheidungen teil. Dafür ist weder eine Delegation noch eine Repräsentation notwendig, denn es kommt derjenige, der kommen will - die Kollektive habe keine Delegierten –, und es gibt keine Wahl. Im Laufe der Diskussion gibt es entweder eine Entscheidung, die für alle klar ist oder alle sind der Meinung, dass man noch suchen muss, um in der Lage zu sein, zu entscheiden.

Dieser Ort der Politik ist vollständig außerhalb des Staates, seines Apparates, seiner Institutionen. Der Ort ist deshalb frei und eine Schöpfung derjenigen, die dieser Ort ausmacht. Diese demokratische Politik, die Sequenz, hat– so sehen es die OP und Badiou - einen Anfang und ein Ende; sie hört auf, wenn der Ort aufhört, zu existieren. Daher gibt es parallel und hintereinander eine Reihe von solchen Sequenzen an unterschiedlichen Orten.

Wenn man eine Politik vom Standpunkt des Staates macht, dann – meint die OP – verstümmelt und unterdrückt man die Vielfachheit der Orte zu Gunsten der Einheit des Ortes der Macht. (Bei den Stalinisten, der KPF ist der Ort der Macht die Partei, bei den parlamentarischen Parteien der Staat selbst – so die OP.) Die Vielzahl der nicht staatlichen Möglichkeiten von Politik zuzulassen und geeignete Orte zu konstruieren, darin liege die Macht ihrer Politik. Die OP selbst solle die Verbindung zwischen verschiedenen Sequenzen und daher Orten herstellen. Da die OP ausschließlich entlang der Sequenzen mit ihren Orten organisiert ist, kann man mit der Demokratie am Ort rechnen: Jeder spricht in seinem eigenen Namen, jeder schätzt ab, was er macht, wobei ein Prinzip der OP ist, dass jeder die Konsequenzen aus dem, was er bereit ist zu tun, selber ziehen muss. Die Militanten der OP sind also diszipliniert durch ihr Denken und die Konsequenzen der Situation und nicht durch die formale Disziplin einer Organisation. In der OP gibt es keine Hierarchien. Die Militanten der OP wählen frei den oder die Prozesse, in denen sie Untersuchungen machen, sich mit den Leuten zusammenschließen, Versammlungen einberufen, Ziele vorschlagen, etc.

Dieser kurze Überblick über die OP zeigt, dass Badiou und die GenossInnen der OP trotz oder vielleicht auch wegen ihrer radikalen Kritik der parlamentarischen Demokratie auf diesen Begriff und seine Entwicklung in ihrer eigenen Organisation nicht verzichten wollen und ihn sogar ganz zentral in den Gegensatz zum Staat stellen.

Die Auseinandersetzung mit „Demokratie“ lohnt sich!

Wie schon im ersten Teil des Artikels beschrieben zeichnen sich Diskussionen unter Linken über „Demokratie“ – falls sie überhaupt stattfinden – dadurch aus, dass einander scheinbar völlig widersprechende Positionen eingenommen werden. Bei wenigen Themen wird derart aus dem Bauch heraus argumentiert wie beim Thema „Demokratie“. Wie der Artikel zu zeigen versucht, sind diese Divergenzen zum Teil dem Thema selber geschuldet. „Demokratie“ hat unzählige Facetten und widersprüchliche Bestimmungen. Gleichzeitig wird es aber immer klarer, dass ohne eine breite Debatte über „Demokratie“ und ohne konkrete Einschätzung ihrer Bedeutung in den herrschenden Diskursen dieses Feld vollständig den Apologeten des Kapitalismus überlassen wird. Die Auseinandersetzung mit „Demokratie“ ist daher wichtig und lohnt sich. [23]

Daher ist die Wiedereinführung dieses Begriffs in die Debatte in den Büchern und Artikeln von Negri, Badiou und anderen zu begrüßen. Die Beiträge von Negri und Hardt, aber auch die von Badiou zeichnen sich dadurch aus, dass sie „Demokratie“ nicht auf Parlamentarismus beschränken, sondern zu entwickeln versuchen, was Demokratie für die Selbstorganisierung der Militanten bedeuten könnte; sie versuchen Demokratie zu einem Begriff zu machen, um den zu kämpfen es sich lohnt.

Beide Ansätze sind sehr unterschiedlich: Während Negri und Hardt mit Demokratie einfach an die Vorstellung des Kommunismus anschließen, deren kapitalistisch verzerrte Form auch schon an einer Reihe postfordistischer Produktionsverhältnisse zu Tage träte, haben die von Badiou mitgestalteten Demokratiekonzepte der Organisation politique viel Ähnlichkeit mit Konzepten, die ehemals als Basisdemokratie bezeichnet wurden. Was aber beide Darstellungen auszeichnet, ist, dass sie das Thema der Repräsentation nur beim Staat problematisieren. Die Demokratie der Multitude, die totale Demokratie scheint überhaupt keine Institutionen zu benötigen und daher stellt sich das Problem Repräsentation nicht, bei der Organisation politique von Badiou wird wiederum kein Wort über informelle Institutionalisierungen und Machtverhältnisse verloren, obwohl es gerade letztere waren, welche die Grenzen basisdemokratischer Organisierung zeigten.

Dennoch: die Debatte ist eröffnet. Sowohl eine gründliche und radikale Analyse der Demokratie als Staatsform, der Demokratie als postkapitalistischer

Form der Vergesellschaftung als auch als praktischer Erprobung politischer Konzepte, in denen man den Begriff der Demokratie in einen anderen Kontext stellt, sind notwendig. Dieser Artikel hofft, dazu Anstöße gegeben zu haben.

E-Mail: francois.naetar@gmx.at

Anmerkungen:

1 Weiter heißt es in dem Zitat: „Der Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus muss natürlich eine ungeheure Fülle und Mannigfaltigkeit der politischen Formen hervorbringen, aber das Wesentliche wird dabei unbedingt das eine sein: die Diktatur des Proletariats. (Staat und Revolution, Lenin Werke Bd. 25, http://www.mlwerke.de/le/le25/le25_413.htm)

2 Thema des Seminars war: „Widerstand, Aufstand & Konstituierende Macht, Demokratie, oder: Ist eine (revolutionäre) Politik möglich?“

3 Bedingt durch die Ideologien der Neokonservativen in den USA und ihrer Ableger in Europa über „die demokratische Neuordnung des Nahen Osten“ in Form von so genannten Präventivkriegen, hat das Thema „Demokratie“ nicht nur bei den „grundrissen“ an Aktualität gewonnnen. Diverse linke Websites und Gruppen-Blogs haben sich des Themas angenommen. Unter anderen:
http://postdemocracy.org/category/post-democracy/
http://culturemachine.tees.ac.uk/Articles/neilson.htm
http://www.long-sunday.net/long_sunday/democracy/index.html

4 Eine interessante Frage ist, wieso am Höhepunkt des Kalten Krieges in der Regel eher der Begriff der Freiheit in Stellung gebracht wurde – „Der freie Westen ist …, der freie Westen meint …“, etc. war der übliche Stehsatz in jedem Artikel und Radioprogramm – während demokratisch erst an zweiter Stelle verwendet wurde.

5 Das Empire konstituiert sich nach Hardt/Negri aus drei Schichten der Macht, die in Form einer Pyramide angeordnet sind; oben: die monarchische Macht und ihr globales Gewaltmonopol (die USA), darunter: die aristokratische Macht der transnationalen Firmen und Nationalstaaten und an der Basis: die demokratisch-repräsentionalen Vereinigungen in Form wiederum der Nationalstaaten zusammen mit verschiedenen Arten von NGOs, Medienorganisationen und anderen.

6 ebenda S 132, im Buch wird „militant“ mit Kämpfer übersetzt. Ich ziehe die Übersetzung Militante vor.

7 Der Versuch der möglichst vollständigen bürokratischen Kontrolle der ProduzentInnen in den „sozialistischen“ Ländern (und auch das teilweise Fehlen der Zwänge eines Arbeitsmarktes) war sicherlich der wichtigste Faktor der Unterlegenheit dieser Länder in der Konkurrenz am Weltmarkt.

8 Im Gegensatz zu verschiedenen weit verbreiteten Einschätzungen über die Herrschaft der Kommunistischen Partei Chinas bei gleichzeitiger Einführung eines kapitalistischen Treibhauses meine ich, dass ein wichtiger Teil der Kapitalisten, Bürokraten und Politiker sich der Probleme, das ihr starres politisches System hat, sehr wohl bewusst ist. Hauptkennzeichen dieser Starrheit ist, dass relativ kleine Konflikte schnell eskalieren. Neben dem Wunsch, durch einen Übergang zu demokratischen Staatsformen nicht von einer Konkurrenz aus den Ämtern der Macht entfernt zu werden – den ja jede demokratisch herrschende Schicht auch hat – ist es die Angst vor dem Verlust der Stabilität im Lande, das heißt Stabilität des Ausbeutungssystems, was ein nur zögerliches Umsetzen von üblichen demokratischen Einrichtungen bedingt. Wenn man die Debatten zwischen den Flügeln in der chinesischen KP und ihrem Umfeld in diesem Sinn liest, dann geht es dabei meist um die Frage, wie schnell die Einführung weniger starrer Mechanismen erfolgen soll, um mehr Flexibilität bei Aufrechterhaltung der Herrschaft zu erreichen. Meine Einschätzung ist, dass es – nicht unähnlich zu Singapur oder Malaysia – zu einem langsam sich erweiternden Pluralismus der Strömungen und Parteien (?) kommen wird, wenn nicht die Revolten und Aufstände diesen Plänen ein Ende bereiten.

9 Dagegen könnte eingewendet werden, dass die Wahlbeteiligung in der Regel von Wahl zu Wahl sinkt. So wird auch in nicht wenigen Publikationen der autonomen und anarchistischen Linken jeder neue Rekord an Wahlabstinenz als Anzeichen gedeutet, dass die Bevölkerung sich von ihren Illusionen in das System verabschiedet. Nun zeigt aber die USA, dass auch bei 40 Prozent Wahlbeteiligung die Legitimität der Herrschaft nicht wirklich in Bedrängnis kommt. Obwohl Bush von kaum mehr als 20 Prozent der Bevölkerung gewählt wurde, wird die Legitimität dieses Herrschers vom Großteil der Bevölkerung nicht in Frage gestellt. Wie die ebenfalls sehr geringe Wahlbeteiligung im ehemaligen Ostblock eingeschätzt werden soll, ist für mich offen. Was meiner Meinung nach jedenfalls eine Untersuchung zeigen würde, ist, dass sowohl im Westen wie im Osten gerade diejenigen Teile der Bevölkerung, die meinen, dass das „kapitalistischen System“ überwunden werden soll und kann, in wesentlich größerem Ausmaß wählen gehen als der Durchschnitt der Bevölkerung. Eine wirkliche Analyse dieses Phänomens und Schlussfolgerung daraus für die Praxis der Linken fehlt jedenfalls.

10 In Italien fand 2005 ein Seminar über „Demokratie und Krieg“ statt, an dem neben Tronti und Negri auch noch andere ehemalige Operaisten teilnahmen: http://www.globalproject.info/art-3436.html. Leider sind die Reden nur auf italienisch verfügbar: “L’Enigma Democratico”, veröffentlicht als „Per la Critica della Democrazia Politica“, in: M. Tarì (Hg.), Guerra e Democrazia, Sammelband, Rom, manifestolibri. In diesem Seminar sagt Tronti in einer Gegenposition zu Negri – zitiert nach Angela Mitropoulos und Brett Neilson, „Cutting Democracy’s Knot“ in http://culturemachine.tees.ac.uk/Articles/neilson.htm –, er besteht darauf, „dass die Zeit gekommen ist den ‚Knoten der Demokratie‘ zu durchtrennen. Historisch zeigt die Demokratie sowohl eine Praxis der Herrschaft als auch ein Projekt der Befreiung. In Zeiten von Krise und Ausnahme kommen diese beiden Aspekte in Konflikt. In der gegenwärtigen Zeit jedoch – die für Tronti eine Periode der Normalität ist –, verbinden sich diese beiden Aspekte. (…)Es gibt nicht zwei Gesichter der Demokratie, sondern eine Verknüpfung beider. Mehr noch: Heute besteht ein derartiges Ungleichgewicht in diesen Beziehungen, dass nur der Aspekt der Herrschaft evident ist. Das ist der Grund – für Tronti – warum der Knoten der Demokratie nicht mehr entwirrt (…), sondern nur mehr durchtrennt werden kann.“ Weiter meint er, dass „die Kritik der Demokratie tief verbunden ist mit der Wiederbegründung und dem Neudurchdenken der Freiheit. (…) Die Demokratie ist nicht länger das beste der schlechten politischen Systeme, sondern der Horizont, an dem sich die Bedeutung von Politik erschöpft, (…) der Triumph der Ökonomie über die Politik. (…) Nicht Kapitalismus als solcher hat die Arbeiterbewegung besiegt, sondern die Demokratie: Die Arbeiterbewegung hat sicherlich Änderungen des Kapitalismus erzwungen, aber wie sich herausstellt, wurde sie durch die Demokratie umgebracht. Dafür gibt es zwei Symptome: die Gleichsetzung des homo democraticus mit dem homo oeconomicus und nicht

zuletzt der Aufstieg der Gesellschaft der Eigentümer – der Massenbourgoisie –, die ihren Ausdruck in den aktuellen apolitischen Systemen findet. (…) Demokratie ist so vollständig verkörpert in der gegenwärtigen Situation, dass es nicht mehr möglich ist, die symbolische Ordnung wiederherzustellen, die früher von diesem Wort beschworen wurde." (Übertragung fn)

11 Zu Recht wurde deshalb die ständige Flucht aus dem Ostblock und der Versuch, dies zu verhindern, als Zeichen der Schwäche der dortigen Herrschaft gedeutet.

12 Die Federalist Papers sind eine Serie von 85 Artikeln und erschienen 1787/88 in verschiedenen New Yorker Zeitungen. Sie dienten vorrangig als Verteidigungsschrift der 1787 in Philadelphia entworfenen, aber noch nicht in Kraft getretenen Verfassung für eine amerikanische Union. Verfasst wurden die Artikel von John Jay, James Madison und Alexander Hamilton (aus: http://de.wikipedia.org/wiki/Federalist_Papers).

13 Checks and balances ist eine Bezeichnung für die gegenseitige Kontrolle (checks) von Verfassungsorganen eines Staates, zur Herstellung eines dem Erfolg des Ganzen förderlichen Systems partieller Gleichgewichte (balances), zunächst im Wesentlichen, um einer Diktatur vorzubeugen. Analytisch entstammt die Betrachtungsweise bereits der Antike, nämlich der Analyse des römischen Verfassungslebens durch den griechischen Historiker Polýbios. Dieses Prinzip, das in der Aufklärung 1748 (im Geist der Gesetze) von Montesquieu neu aufgegriffen worden ist, wurde 1789 erstmals in der Verfassung der USA festgeschrieben (aus: http://de.wikipedia.org/wiki/Checks_and_balances).

14 Negri unterstützt bekanntlich die Versuche der europäischen Mächte (der Aristokratie des Empires), den Versuchen der Usurpation des Empires durch die USA Widerstand zu leisten. Sind diese Bemerkungen der Metadialog dazu?

15 Clinamen ist der Name, den Lucretius den spontanen mikroskopischen Abweichungen der Atome vom vertikalen Fall gab. Nach Lucretius würde ohne Clinamen „kein Zusammenstoß der Atome stattfinden und keine Wirkung der Atome aufeinander würde entstehen. Die Natur hätte nie etwas kreieren können."

16 Metapolitik, S 92, Alain Badiou, diaphanes

17 Wie bei allen Modellen, die in bestimmten Wissensgebieten entstehen, werden auch die konzeptionellen Bilder der Hirnforschung durch herrschende Paradigmen beeinflusst. Die Paradigmen (oder eher Ideologien) des „Neoliberalismus" und des liberalen Kapitalismus generell sind gekennzeichnet von der Polemik gegen zentrale administrative Konzepte und Begeisterung für das freien Spiel der Kräfte (des Marktes). Widerspiegeln die neueren Konzepte des Gehirns ohne zentrale Schaltstelle nicht gerade die Konjunktur dieser Neuauflage liberaler Theorien? Umgekehrt: In den Universitäten, die sich mit kognitiven Systemen „am Rande des Chaos" wie dem Gehirn beschäftigen, wird meist auch in Richtung Markt als System geforscht – inklusive der Apologie des Kapitalismus als Realisierung eines sich selbst organisierenden Systems. Das heißt, dass das Beispiel, das Negri und Hardt bringen, auch von den Apologeten des Kapitalismus verwendet wird, um die Übereinstimmung des herrschenden ökonomischen Systems mit anderen (natürlichen) Systemen wie dem Gehirn zu zeigen. (siehe z. B. die Forschungen des multidisziplinären Instituts in Santa Fe : http://www.santafe.edu/index.php)

18 Dieser Zwang zur Offenlegung ist der Grund, warum nicht aus kommerziellen Gründen ein Fork begonnen wird. Wäre dieser Zwang nicht vorhanden, würden kapitalistische Unternehmen die vorhandene Lösung nehmen, um einige wichtige Funktionen erweitern und das ganze als normales Produkt auf den Markt bringen. Tatsächlich erlauben einige „open source"-Lizenzen indirekt ein solches Vorgehen und das ist auch der Grund, warum Firmen wie IBM und andere Milliarden an Entwicklungen der „open source"-community schenken: Sie bekommen mit Hilfe tausender für sie kostenlos arbeitender Entwickler eine stabile Basis, auf der sie ihre eigenen kommerziellen Entwicklungen aufsetzen können.

19 Ein solcher Fork erinnert daher ein wenig an Austrittsbewegung aus großen politischen Parteien, wie es z. B. der Austritt der Bolschewiken aus der Zweiten Internationale war.

20 Treue ist immer etwas besonderes, sie ist kein subjektives Merkmal oder eine Tugend. Sie ist die Menge der Schritte und Interventionen, die in einer konkreten Situation unternommen werden, um der Benennung des (zufälligen) Ereignisses gerecht zu werden. Als Beispiel: die Treue in einer Liebe ist die über die Zeit hinweg feststellbare Differenz, welche die Folgewirkungen der Liebe vom gewöhnlichen Gang der Dinge – ohne Liebe - unterscheidet. Badiou meint, dass diese Interventionen ein Subjekt konstituieren und nennt diesen Prozess Wahrheitsprozedur. Wahrheit deshalb, weil alle diese Interventionen an einer Wahrheit gearbeitet haben werden; im Beispiel oben z.B. der (unendlichen, nicht abschließbaren) Wahrheit dieser Liebe.

21 Interessanterweise deckt sich sein Urteil dabei weitgehend mit dem von Tronti, der mit anderen Argumenten zu fast identischen Schlussfolgerungen kommt. (Siehe die Fußnote weiter oben.)

22 Was über das, was es gibt, ausgesagt werden kann, hat für Badiou, wenn von jeden konkreten Merkmal abstrahiert wird, die Form einer Mannigfaltigkeit von Mannigfaltigkeiten. Erstere bezeichnet Badiou als in der Aussage präsentierte Situation. z. B. die Mannigfaltigkeit „Österreicher" ist aus den Mannigfaltigkeiten „Huber", „Meier" etc. zusammengesetzt, die ihrerseits Manigfaltigkeiten sind. Den Zustand (englisch und französisch ist Zustand = state/état und Staat = state/état dasselbe Wort) oder die Metastruktur über „Österreicher" definiert Badiou als die Menge aller Teilmengen der ursprünglichen Menge „Österreicher". Eine Teilmenge wäre z. B. die Österreicher, die unter 800,- Euro verdienen. Der Zustand ist dann die Menge aller möglichen Teilmengen. Ein fundamentaler Satz der axiomatischen Mengenlehre besagt nun, dass diese Menge aller Teilmengen (die Potenzmenge = für Badiou die Metastruktur oder Repräsentation) eine nicht deduktiv ermittelbare Mächtigkeit hat. In den 60er Jahren hat aber der Mathematiker P. J. Cohen bewiesen, dass man durch ein eingreifendes Verfahren erzwingen kann – Cohen nennt das forcing –, dass die Mächtigkeit der Potenzmenge je nach der Art des forcing einen bestimmten Wert annimmt.

23 Mehr Substanz hatte bisher die Debatte über einen Teilaspekt von „Demokratie", nämlich das Thema Rechte, betrachtet als Menschenrechte, Rechte der Frauen, Emigranten, Lesben und Schwulen usw. Die Beziehung zwischen „Demokratie" und „Rechte" haben wir in diesen Artikel nur am Rande behandelt. Generell zeichnet „Rechte" aus, dass sie vom Staat gewährt, garantiert werden und im Wesentlichen nur für die Staatsbürger gelten. Ausländer, legale und illegale MigrantInnen sind von der Mehrzahl der „Rechte" ausgeschlossen. Schon Hannah Arendt wies darauf hin, dass es für einen Staatenlosen oder sonstigen nicht anerkannten Bewohner eines Landes einen Vorteil darstellt, als Straftäter ins Gefängnis zu kommen, da er dort bestimmte Rechte hat, die ihm z. B. in Abschiebehaft oder Internierungslagern fehlen. Wie in Österreich selbst die primitivsten Rechte mit Füßen getreten werden, sieht mensch an der seit Jänner gültigen Regelung für Ehen von Österreichern mit AusländerInnen, bei denen letztere ohne jedes Verfahren jederzeit in (Schub-)Haft genommen und abgeschoben werden können.

Im Artikel „Wie hältst Du es mit der Demokratie" in diesem Heft wird an mehreren Stellen auf die „Organisation politique" Bezug genommen. Die Organisation war in den letzten Jahren vor allem im Umfeld der „Sans Papiers" aktiv. Um ein klareres Verständnis einer möglichen, praktischen Auseinandersetzung mit den philosophisch-theoretischen Schriften Badiou's zu bekommen (zu dessen Arbeit im Umfeld der grundrisse ein Arbeitskreis entstand), möchten wir hier eine Selbstdarstellung der „Organisation politique" aus dem Jahre 2001 abdrucken. Das in französisch verfasste Original ist abrufbar unter http://orgapoli.net/spip.php?article86

Übersetzt von Birgit Mennel und überarbeitet von Franz Naetar.

Was ist die Organisation politique?

1. Die Situation in unserem Land, Frankreich, ist ganz und gar nicht gut. Die Regierungspolitik der letzten Jahrzehnte – ob rechts oder links, von Giscard d'Estaing oder Mitterand, von Jospin oder Chirac hat vier Charakteristika: Erstens dient sie unter dem Vorwand der „Notwendigkeit" und der „Wirtschaftswissenschaft" zugleich der Börse und den Finanzkreisläufen sowie dem Profit der Aktionäre und Eigentümer. Zweitens ist sie unter dem Vorwand der Restrukturierung, der 35-Stunden Woche und der Drohung durch die Arbeitslosigkeit eine den ArbeiterInnen feindliche Politik. Drittens verhält sie sich unter dem Vorwand der Rentabilität, der Modernität und der Globalisierung feindlich gegen jedes kritische Denken, und verlangt, dass alle und insbesondere die Intellektuellen entweder apolitisch sind oder sich dem Staat unterwerfen. Viertens hat die Politik unter dem Vorwand des Weltfriedens, des Friedens in Europa und der „Menschenrechte" ein völlig serviles Verhältnis zu den USA und zur Nato.

2. Unser Land lässt sich wegen dieser staatlichen Politik folgendermaßen beschreiben: ungezügelter Kapitalismus, Verfolgung von ArbeiterInnen, insbesondere der unlängst aus Afrika kommenden, ProletarierInnen, Herabsetzung sowohl der Intellektuellen wie auch des Denkens, Abwesenheit jeder politischen Selbständigkeit nicht nur auf nationaler, sondern auch europäischer und weltweiter Ebene.

3. Einige werden nun sagen: „Das was ihr sagt, ist sehr kritisch. Aber es sind nicht allzu viele, die so reden. Im Umfeld der von euch so heftig kritisierten Regierungspolitik, gibt es eine Art Konsens; im Großen und Ganzen sind die Menschen mit dieser Politik einverstanden, jedenfalls stimmen sie bei den Wahlen für Jospin oder Chirac. Das ist Demokratie. Und außerdem: Die Situation ist anderswo doch viel schlimmer."

4. Zunächst halten wir Folgendes fest: Dass die Situation woanders schlimmer ist, ist wirklich nur ein Argument für Schwachköpfe oder Denkfaule. Dies verhindert keinesfalls, dass die Situation hier sehr schlecht ist und unbedingt verändert werden muss. Dass es woanders grausame Diktaturen gibt, beweist keinesfalls, dass wir hier in „Demokratie" leben. Dass dies nicht der Fall ist, werden wir weiter unten noch ausführen. Um zu sagen, dass Frankreich heute ein demokratisches Land ist, muss man eine sehr schwache Vorstellung von Demokratie haben. Eine Vorstellung, die wenig vom politischen Denken der Menschen hält.

5. Dem fügen wir hinzu, dass die Anzahl nichts zur Sache tut. Nur eine geringe, ja sogar nur eine

sehr geringe Zahl von Menschen behielt hinsichtlich der wichtigsten Probleme in der Vergangenheit Recht gegenüber dem Konsens der Mehrheit. Im Jahr 1940 war eine Handvoll WiderstandskämpferInnen im Recht gegenüber der Petain'schen Resignation der großen Mehrheit. Im Jahr 1956 behielt eine Handvoll GegnerInnen des Algerienkrieges Recht gegenüber der mit großer Mehrheit gewählten Linksregierung, die den Frieden versprach und bis zum bitteren Ende weiter Krieg führte. Die numerische Mehrheit ist im Allgemeinen im Unrecht, ganz einfach weil sie resigniert hat gegenüber einer Politik, die nicht die ihre ist; weil die numerische Mehrheit Politik nicht unabhängig denkt, sondern der regierenden Macht folgt. In dem Moment, in dem eine gerechte Idee auftaucht, wird sie von einer sehr kleinen Zahl von Menschen getragen. Und während einer sehr langen Zeitspanne muss insbesondere in der Politik die gerechte, die freie Idee gegen die herrschenden Ideen kämpfen.

6. Dies ist kein Grund, die Hände in den Schoß zu legen: Die Situation wird immer dann schlimmer, wenn unter dem Vorwand, dass die Mehrheit resigniert hat, niemand etwas unternimmt. Wir sagen es noch einmal: Die Situation in diesem Landes unter der Regierung Jospin und der Präsidentschaft Chirac reicht von mittelmäßig bis sehr schlecht. Momentan stehen einzig eine kleine Zahl militanter Intellektueller und neu angekommener ProletarierInnen für eine andere Politik und ihre Zukunft ein. Sie allein präsentieren die wirkliche politische Freiheit in diesem Land. Die Situation wäre spürbar schlimmer, wenn sie aufgäben.

7. Wir laden euch daher lieber ein, diese kleine Zahl zu vermehren. Das heißt: Wir laden euch dazu ein, das Denken und die politische Praxis der bereits Engagierten zu teilen; um in vollkommener Distanz im Verhältnis zur verabscheuungswürdigen Politik von Jospin/Chirac, siegreiche politische Schlachten zu führen.

8. Wir können und müssen unserer Politik Kraft (puissance) und Macht (pouvoir) geben. Es handelt sich dabei keineswegs um die Staatsmacht, sondern vielmehr um eine ganz reale Kraft, die gleichermaßen uns selbst sowie bestimmte Situationen angeht. Es handelt sich um die mögliche Kraft des Denkens der Menschen in Bezug auf die blinde Staatsmacht. Es handelt sich um die Kraft der Politik gegen die Macht des Staates.

9. Es gibt immer mehrere Politikformen; letztendlich jedoch gibt es deren zwei: Einmal die vom Staat, von der Regierungsmacht ausgehenden Politiken; andererseits die Politiken, die in realen Situationen gründen, die ausgehen von der Fähigkeit der Menschen, von dem, was sie denken, sowie von dem was sie bereit sind mit ihrem Denken zu tun.

10. Die Politik der Organisation politique ist von der zweiten Art: Wir sagen, es handelt sich dabei, um eine Politik vom „Standpunkt der Menschen" und nicht des Staates.

11. Die im Staat begründeten Politiken organisieren sich zwangsläufig in Parteien wie etwa jene der sozialistischen bzw. der kommunistischen Partei, des Rassemblement pour la republique[1], der Union pour la démocratie française[2], den Grünen, der Front National, der Ligue communiste revolutionnaire (Revolutionäre kommunistische Liga), der Lutte ouvrière (Arbeiterkampf) etc. Die Partei ist nötig, um Wahlkampagnen durchzuführen, die Orte der Macht in der Regierung oder im Staat zu erobern und darüber zu verhandeln, sowie um, noch in der Opposition, Allianzen zu bilden.

12. Eine Politik, die ihren Ausgang nimmt von den Menschen und dem, was sie denken, ist organisiert (denn Politik ist immer kollektiv und organisiert). Daher gibt es die Organisation politique. Aber es handelt sich dabei um keine Partei. Wir suchen tatsächlich keinen Ort der Macht, auch keinen solchen Ort in der Opposition, die darauf wartet die amtierende Politik zu ersetzen; wir präsentieren uns auch niemals bei Wahlen. Vielmehr arbeiten wir in realen Situationen, wie etwa in ArbeiterInnenheimen, Fabriken oder bestimmten internationalen Situationen und Meinungsdebatten. In dieser Arbeit spricht jede(r) in ihrem (seinem) Namen und die Politik ist eine geteilte. Das bedeutet, dass nicht die Organisation politique die Quelle der Politik ist. In jedem einzelnen Fall handelt es sich um kollektive Entscheidungen, die nicht aus einem Programm, einer Wahlstrategie resultieren, sondern durch die politische Diskussion selbst erzeugt werden. Denn es geht darum, unbekannte Möglichkeiten in der Situation zu entdecken und daraus die aktuelle politische Losung zu machen. Und diese Arbeit (eine Möglichkeit entdecken, ihrem Inhalt eine Form geben und Aktionen für ihre Realisierung überlegen) ist die Arbeit all jener, die am Prozess teilhaben, die wünschen, sich in die Situation einzumischen.

13. Im Grunde basieren alle Politiken, die vom Staat und nicht von den Menschen ausgehen, auf einer einzigen und gleichen Idee von Politik, die wir Parlamentarismus nennen. Diese Idee bringt mit sich, dass die Wahl der PräsidentIn, der Abgeordneten, der BürgermeisterIn etc. der einzige Moment ist, in dem die Menschen tatsächlich an der Politik teilhaben. Denn das Herz dieser Politik sind die Orte der Macht. Die Menschen werden im besten

Fall zu diesem oder jenem konsultiert, besonders dann, wenn Wahlen anstehen, aber man verweigert ihnen die Entscheidung, weil man ihnen abspricht, politisch zu denken und zu handeln. Diese politische Fähigkeit ist Frauen und Männern in Parteien, den PolitikerInnen vorbehalten. Der Parlamentarismus ist dergestalt eine verstümmelte Politik, eine Politik, die die überwältigende Mehrheit der Menschen von jeder kollektiven Entscheidung in Bezug auf ihr jeweiliges öffentliches Leben abhält.

14. Die Militanten der Organisation politique präsentieren sich bei keiner Wahl und sie wählen auch nicht, da dies ein deutlicher Ausdruck dafür ist, dass sie fernab der Machtverteilung im Staat stehen. In diesem Sinne ist unsere Politik natürlich der Politik des Parlamentarismus entgegengesetzt. Wir wollen jedoch, dass sich möglichst viele Menschen insbesondere in realen Situationen und um die neuen und begeisternden Möglichkeiten herum, die die Arbeit des politischen Denkens in solchen Situationen freisetzt, zusammenschließen und handeln. Denn unsere Politik ist keine Parteipolitik, sie ist völlig offen. Wenn jemand an einem Punkt an unserer Politik teilhat, dann kann sie kommen und mitentscheiden, wie jede andere auch. Um ein(e) Militante(r) der Organisation politique zu sein, ist die erste und letztlich einzige Bedingung, ein(e) Militante(r) der Politik der Organisation politique zu sein, dort wo diese Politik existiert.

15. Obwohl sie dem Parlamentarismus huldigen (Parteien, Programme, Wahlen, Orte der Macht etc.), „links" wählen, glauben einige, wenn man sie danach fragt, dass sie „RevolutionärInnen" bzw. „die Linke der Linken" sind, weil sie sich dieser oder jener Entscheidungen der mehrheitlichen linken Regierungen von Jospin, Hue, Chevènement und Voynet widersetzen. Wir nennen diese Haltung eine „oppositionelle" Haltung. Oppositionelle widersetzen sich täglich der Politik der Parlamentsparteien, dennoch weigern sie sich völlig mit dem Parlamentarismus zu brechen. Diese oppositionelle Haltung ist insbesondere unter vielen Intellektuellen sehr weit verbreitet: Sie erlaubt es, äußerst radikale Reden zu halten, während die Regeln des „demokratischen" Spiels, d.h. die Regeln der Machtverteilung, respektiert werden.

16. Die Organisation politique ist keine oppositionelle Organisation, sie ist nicht links von der Linken, und auch nicht linksextrem. Es ist unserer Meinung nach unmöglich, sich im Inneren einer Politik derselben zu widersetzen. Man kann keine vom Denken der Menschen ausgehende Politik machen, während man weiter im Rahmen der Parteipolitik sowie der Politik, die sich von der Macht und vom Staat her versteht, denkt und handelt. Wenn ihr euch an einem Punkt der Regierungspolitik widersetzen wollt, muss man darauf bezogen, eine andere Politik entfalten, und nicht ein Oppositioneller sein. Wenn sich z.B. die Regierung Jospin weigert, ArbeiterInnen ohne Papiere zu legalisieren, wird man nicht seine Zeit damit verbringen, ihm dies im Namen einer imaginären „Linken" vorzuwerfen. Man wird ihm nicht damit drohen, ihn nicht mehr zu wählen. Man wird sich nicht, in den Parteien, mit den Manövern der parlamentarischen GegnerInnen Jospins verbünden. Vielmehr wird man, ausgehend vom Denken der ArbeiterInnen ohne Papiere und ihrer FreundInnen, die Politik einrichten, die sagt: „Papiere für alle ArbeiterInnen", „Wer hier arbeitet, ist von hier" oder „Es braucht eine neue Legalisierung ohne Bedingungen und Kriterien". Das Ziel ist es, in der Situation die Kraft dieser Politik herzustellen: eine freie, politisch völlig unabhängige Kraft, die alle politischen AkteurInnen, einschließlich die Regierung, in Betracht ziehen müssen.

17. Eine Aussage unserer Politik, die eine neue Möglichkeit in der Situation formuliert, nennen wir eine Präskription. Warum? Weil sie eine Forderung ist, die wir an alle Welt richten: an die Menschen, damit sie sich diese aneignen und in die Politik eintreten, die aus dieser Forderung die Konsequenzen zieht; an die Macht- oder StaatspolitikerInnen, damit sie ihr Tun verändern. Wenn wir bspw. sagen: „Wir brauchen eine neue Legalisierung aller ArbeiterInnen ohne Papiere", adressiert dies all jene, die an dieser Forderung teilhaben können und dabei Militante werden, aber gleichermaßen adressieren wir die Regierung und die Parteien, damit sie ihre reaktionären Positionen überdenken. Derart sagen wir, was für uns ein demokratischer Staat ist!: Ein Staat, der alle, einschließlich die ArbeiterInnen, zählt (compte: franz. zählen, berücksichtigen), anstatt sie in die Rechtlosigkeit, ins Dokumentationsregister und in die Razzia zu verbannen. Wir „schreiben in Bezug auf den Staat etwas vor", das heißt: Das, was wir sagen und organisieren, könnte auch eine Möglichkeit sein, den Staat zu machen. Unsere Politik präskribiert den Staat vom Denken der Menschen her, von dem her, was außerhalb des Staates ist. Das ist deshalb richtig, weil es jeder erlaubt, eine politische Fähigkeit auszubilden; und nicht nur an einer neuen Idee der Politik teilzuhaben und diese zu entwerfen, sondern durch sie und von außen, eine neue Idee des Staates zu entfalten, zu diesem oder jenem Punkt, der entscheidet, ob es sich um einen demokratischen Staat handelt oder nicht.

18. Im Allgemeinen gibt es immer einen Hauptpunkt, der darüber entscheidet, ob die Regierungspolitik demokratisch ist oder nicht.

Während des Algerienkriegs etwa, handelte es sich darum, zu wissen, ob man dem Kolonialkrieg zustimmte oder sich ihm völlig widersetzte. Alles andere, wie bspw. die Sozialreformen war von untergeordneter Wichtigkeit. Nach dem Mai '68 war es entscheidend zu wissen, ob man sich in direkter politischer Verbindung mit den jungen Intellektuellen, den ArbeiterInnen sowie den Menschen des Volkes in den Fabriken und Quartiers engagierte. Alles andere, wie etwa die sexuelle Freiheit oder die Universitätsreform war nachrangig. Gegenwärtig mögen die Zahl der Frauen, die Ministerinnen sind, oder die Zahl der Fahrradwege im 12. Pariser Arrondissement, vielleicht interessante Forderungen sein. Die Demokratie bringt das jedoch keinen Zollbreit weiter, solange man außer dem nichts dafür tut, dass die von ihren Rechten verbannten ArbeiterInnen ihre Rechte bekommen. Wer sich nicht zu den Hunderttausenden ihrer Rechte beraubten ArbeiterInnen äußert und dagegen nichts unternimmt, ist in Bezug auf die Demokratie diskreditiert. Dies ist der entscheidende Ort jeder demokratischen Bestimmung des Staates. So sieht es aus.

19. Zum Beispiel: Dass die Politik ist eine Handlung ist, die nicht von Interessen ausgeht, die ihren Zweck wie alle Formen freien Denkens in sich hat; dass man sich niemals gänzlich der Macht unterwerfen soll; dass die Demokratie zu denen zurückkehrt, die die Macht als alle zählt – besonders zu denen, die zuletzt ins Land gekommenen sind, d.h. den ArbeiterInnen ausländischer Herkunft; dass niemand jemand anderen repräsentiert und folglich alle in ihrem Namen sprechen; dass die einzige gemeinsame Eigenschaft, die von denjenigen, die sich in der Politik engagieren, anerkannt wird, die Fähigkeit ist, Situationen zu denken – es gibt keine objektive Festschreibung, die dem militanten Willen eigen wäre: weder eine rassistische oder eine geschlechtliche Festschreibung noch eine soziale Festschreibung. Wenn wir sagen, man muss eine Figur der ArbeiterIn politisch rekonstruieren, und auch wenn wir feststellen, dass all jene, die das nicht oder nicht mehr tun, damit ihren Beitrag leisten zur allgemeinen Reaktion sowie zur kapitalistischen und parlamentarischen Unterwürfigkeit, dann wollen wir damit überhaupt nicht sagen, dass die ArbeiterInnen ein prädestiniertes politisches Subjekt sind. Die Epoche der „ArbeiterInnenklasse" und ihrer Partei als emanzipatorisches Subjekt ist sicherlich vorüber. Was wir damit sagen wollen, ist dass es unvermeidlich verhängnisvolle Konsequenzen für alle hat – ob ArbeiterInnen oder nicht–, wenn man das Wort „ArbeiterIn" aus dem Feld der Politik im Allgemeinen verbannt. In diesem Sinne ist die Idee der ArbeiterInnen-Figur auch ein Prinzip.

20. Festzustellen, dass die Organisation politique Prinzipien hat, bedeutet nicht, dass sie vorgibt, eine Politik zu allem machen zu können. Ganz im Gegenteil: Die Politik existiert in den politischen Prozessen, die sich selbst in Situationen artikulieren, aus denen man – mittels der organisierten militanten Befragung und anderen experimentellen Handlungen unterschiedlicher Art – eine neue Möglichkeit abgeleitet hat. Derart sind die materialistischen Bedingungen der Politik zwingend Begriffe der Intervention und des kollektiven Denkens. Im Sinne des Absatz 15 ist es eine oppositionelle Krankheit, sich vorzustellen, dass bissiges Gerede über alles, was passiert, auch ein Teil der Politik sein kann. Die Politik ist ein Denkakt, dem zumeist gänzlich singuläre Verläufe, Bewegungen und mentale Brüche vorangehen. Heute entfaltet sich die Politik der Organisation politique entlang des Problems der ArbeiterInnen ohne Papiere, einer für die positive Konzeption von Demokratie entscheidenden Problemstellung. Zwischen 1985 und 1995 entfaltete sie ihre unbestreitbare Politik entlang der Dublette ArbeiterIn/Fabrik, gegenwärtig ist sie auf der Suche nach neuen Begriffen. Die Politik der Organisation politique interveniert auch auf der globalen Bühne, indem sie insbesondere die Kriege im Irak oder in Serbien einschätzt, und eine Linie verfolgt, die die aktuellen Formen des Imperialismus identifiziert und die Auflösung der NATO vorschlägt. Dies gilt auch für Chiapas und Palästina. Alle diese Punkte zu verfolgen, ist schon für sich ein großes Unterfangen. Derzeit versuchen wir in zwei weiteren Problemstellungen, einen gangbaren Weg zu finden: bezüglich der Schule nach dem Prinzip „ein Kind, eine SchülerIn" her und bezüglich der Wohnbedingungen der ArbeiterInnen sowie der allgemeinen Wohnbedingungen nach dem Prinzip „die Stadt für alle".

21. Wenn man endlich in Bezug auf einen Punktes einen gangbaren politischen Weg gefunden hat, materialisiert sich dies konkret: Es erscheinen neue Orte, an denen man diskutiert und sich entscheidet, an denen die Menschen, die keine Politik machen, beginnen kollektiv zu denken und zu handeln. Wir nennen diese Orte politische Orte. Jedes Mal, wenn eine Politik zu existieren beginnt, die sich von den Menschen her entfaltet, entstehen neue politische Orte. Derart hat auch bspw. unsere Politik in Bezug auf die Legalisierung der ArbeiterInnen ohne Papiere einen neuen Ort hervorgebracht: die Versammlung der Kollektive ArbeiterInnen ohne Papiere, der Wohnheime sowie der Organisation politique. In Dutzenden von Wohnheimen gibt es ein Kollektiv. Und diese Kollektive treffen sich gemäß dem Prinzip: „Es kommt, wer kommt" in der Versammlung, die nach langen methodischen Diskussionen Entscheidun-

gen über die Etappen der Politik sowie die durchzuführenden Aktionen (Demonstrationen, Meetings, Delegationen etc.) trifft. Dieser Ort ist – wie alle wahren politischen Orte – demokratisch im starken Sinn. Es kann jeder sprechen und die Entscheidung mitbestimmen. Dafür braucht es weder eine Delegation bzw. Repräsentation – da nun einmal kommt, wer kommt (die Kollektive haben keine Delegierten) – noch eine Wahl. Entweder wird im Laufe einer Diskussion eine Entscheidung getroffen, die alle überzeugt, oder man kommt darin überein, dass man noch länger suchen muss, um in der Lage zu sein, eine Entscheidung zu fällen.

22. In diesem Sinn, ist die von uns vorgeschlagene Losung zu verstehen: „Aus der Fabrik einen politischen Ort machen". Dies haben wir während einiger Sequenzen erreicht, wie in der Transportfirma Steco Ende der 1980er Jahre oder zwischen 1990 und 1993 im Moment der Schließung der Renault-Fabrik in Billancourt[3]. In diesem Moment gab es etwas, was wir „das Rendezvous von Billancourt" nannten: Der Ort konstituierte sich vor der Fabrik mit den ArbeiterInnen der Fabrik und den Militanten der Organisation politique – mit Menschen aller Art.

23. Der politische Ort ist die materielle Erprobung der Existenz einer Politik. Wenn es sich um eine Politik handelt, die sich vom Standpunkt der Menschen her entfaltet, liegt dieser Ort jenseits des Staates, seiner Apparate und seiner Institutionen. Es ist ein freier und entworfener Ort.

24. Politik ist eine Art Rarität: Sie existiert immer in Sequenzen mit einem Anfang und einem Ende. Zu ihrem Ende kommt sie, wenn der Ort nicht mehr existiert. Die Organisation politique sichert den Ort zwischen mehreren Sequenzen und stellt daher zwischen mehreren gleichzeitig oder aufeinanderfolgenden existierenden Orten eine Verbindung her. Derart kennt jede freie Politik mehrere Orte. Es gibt eine Mannigfaltigkeit von Orten in unserer Politik. Im Grunde lässt der Ort ein Mögliches der Situation materiell existieren.

25. Wenn sich jedoch die Politik vom Staat her entfaltet, verstümmelt und unterdrückt sie die Mannigfaltigkeit der Orte zugunsten der Einzigkeit des Ortes der Macht: In der stalinistischen Politik war die Partei dieser einzige Ort; in der parlamentarischen Politik ist dieser einzige Ort der Staat selbst. Die parlamentarischen Parteien, sowohl die Linke wie auch die Rechte, sind eine falsche Vielheit, die in keinster Weise auf eine wahre politische Wahlmöglichkeit verweisen. Vielmehr sind die Parteien nur Anhängsel des Staates. Die Kraft unserer Politik ist es, die Mannigfaltigkeit des nicht-staatlichen Möglichen zuzulassen, und Orte herzustellen, die angeeignet werden können. Diese Politik setzt eine freie Assoziation in einer bestimmten Idee der Politik sowie die Teilhabe an diesen Orten voraus. Das ist die Funktion der Organisation politique.

26. Parteien organisieren sich vom Staat her. Sie werden daher von denen angeführt, die einen Anspruch auf Funktionen im Staat erheben. Dahingehend haben sie keine Autonomie. Die nationale ParteiführerIn ist die zukünftige KandidatIn für die Präsidentschaftswahl. Die lokale ParteiführerIn ist die KandidatIn für das Bürgermeister-Innenamt einer großen Stadt bzw. für ein Abgeordnetenmandat. Die „großen Kaliber" in der Partei sind die MinisterInnen oder auch jene, denen die Zunge ziemlich heraushängt und die man zu öffentlichen und über Medien verbreiteten Diskussionen schickt; oder auch die medialen Oppositionellen, die im Fernsehen gegen die Regierung wettern. Selbst die kleinsten oppositionellen, trotzkistischen und anderen Splittergruppen organisieren sich um Wahlen, Gewerkschaftsposten sowie mediale Präsenz herum. Das heißt um übrig gelassene Krümel, an den Rändern der mächtigen parlamentarischen Maschinen im Staat.

27. Die Organisation politique organisiert sich ausgehend von ihrer Politik, und damit von den Situationen her, in denen Menschen denken und sich deklarieren; sie organisiert sich von jenen Situationen her, die es erlauben, die Demokratie eines Ortes anzuvisieren. So wie jede in ihrem Namen spricht, schätzt auch jede selbst ab, was sie tut, vorausgesetzt sie hat unser Prinzip verstanden, das darin besteht, die Konsequenzen dessen, was man zu tun erklärt hat, anzunehmen. Anders gesagt: Ein(e) Militante(r) der Organisation politique ist der Disziplin des Denkens und seiner Konsequenzen verpflichtet, nicht einer formellen Disziplin der Organisation: Wir sind weder eine stalinistische noch eine parlamentarische Partei. Wenn jemand einen Traktat schreibt, dann heißt das, diese Person ist überzeugt von der Notwendigkeit dieses Traktats, den sie diskutiert und verteilt. Und wenn jemand in einer Versammlung von ArbeiterInnen das Wort ergreift (und im übrigen vielleicht selbst eine ArbeiterIn ist), dann weil diese Person denkt, dass hinsichtlich des politischen Resultats der Versammlung ohne diesen Redebeitrag etwas fehlen könnte.

28. Es gibt zahlreiche, variable und flexible Aufgaben: Man kann einen Sans-Papier zur Präfektur begleiten, an Versammlungen eines Wohnheimkollektivs teilnehmen, in Zeitschriften schreiben, in der Situation Fabrik intervenieren, Demonstrationen bzw. internationale Treffen organisieren, Flugblätter verfassen, vor der Präfektur

protestieren, eine Idee der Politik erklären …. In allen diesen Fällen jedoch sollte man darüber nachdenken, warum man es tut sowie dieses Tun an einige Prinzipien rückbinden, und sich sagen, dass man zugleich die Politik in der Situation wie auch die Idee, die man sich von der Politik macht, weiterentwickeln muss.

29. Eine richtige Versammlung ist Intelligenz in actu: Vor der Versammlung weiß man nie, was sie in der Lage ist, zu präsentieren und zu entscheiden. Aus einer wahren politischen Versammlung geht man gewachsen und schlauer hinaus.

30. In allen Parteien verläuft die Organisation von der „Basis" zur „Spitze". Es gibt Sektionen, Föderationen, ein nationales Komitee, ein Sekretariat etc. Die Organisation politique besteht aus jenen von uns bereits dargelegten singulären politischen Prozessen. Ein(e) Militante(r) der Organisation politique wählt den Prozess (oder die Prozesse) frei, in denen sie Befragungen durchführt, sie verbündet sich mit Menschen, beruft Versammlungen ein, schlägt Ziele vor usw. Im Rahmen der Idee, die wir von der Politik haben, kann jede einen derartigen Prozess vorschlagen.

31. Es gibt auch eine Zeitschrift, Distance politique (Politische Distanz): „Distanz" bedeutet, dass sich unser Denken in Distanz zur Macht, in Distanz zum Staat entfaltet.

32. Unsere Freiheit, und vielleicht auch eure Freiheit, ist diese Distanz.

Historische Anmerkung

Die Organisation politique wurde im Jahr 1985 öffentlich in einem Meeting im Haus der Mutualité[4] gegründet, was das Neue hinsichtlich ihrer Idee von Politik wie auch hinsichtlich ihrer sehr verschiedenen militanten Engagements konkretisierte.

Die GründerInnen der Organisation politique verfügten bereits über eine langjährige Erfahrung: Sie waren Teil der Erfahrung der UCFML (Union der ML-KommunistInnen Frankreichs), die im Jahr 1970 in der Hoch-Zeit der „roten Jahre" gegründet wurde und die Entwicklung der revolutionären Ideologie zwischen 1965 und 1975 in all ihren Spielarten, auch im Weltmaßstab, miterlebten.

Wohl war die UCFML in dieser Genealogie ein Teil der maoistischen „Bewegung"; sie anerkannte politisch die vorrangige Bedeutung der Massenbewegung und die einzigartige direkte Verbindung zwischen den Intellektuellen, den ArbeiterInnen und den Menschen des Volkes, wie sie bspw. seit dem Mai '68 weithin erprobt wurde. Jedoch verfolgte die UCFML dabei eine absolut einzigartige Linie, was erklärt, dass sie, als alle anderen abdankten und sich dem Kapital-Parlamentarismus anschlossen, in der Lage war mittels Überlegungen und Wiedererneuerungen großen Ausmaßes einen unabhängigen politischen Prozess weiterzuführen. Tatsächlich widersetzte sich die UCFML seit Anfang der 1960er Jahre den zwei bekanntesten „maoistischen" Organisationen. Sie ging auf Abstand sowohl in Bezug auf die marktschreierische, medienbezogene und opportunistische Linie der proletarischen Linken mit ihrem Machtanspruch, wie sie sich gleichermaßen im Abstand zur konservativen, tödlichen Linie der PCMLF definierte, die nichts anderes wollte als die PCF der Dreißigerjahre zu erneuern. Wir waren auch bereit, die finsteren 1980er Jahre, die die „revolutionären" Intellektuellen des vorangegangenen Jahrzehnts vor Mitterand zu Kreuze kriechen sahen, zu durchqueren, indem wir uns in die geringste Störung einhakten, an den Türen der Fabriken blieben und eine starke Intellektualität entfalteten.

Heute jedenfalls handelt es sich nur um die Einschätzung dessen, was wir sind, was wir denken, was wir tun. Wenn es darum geht, eine Politik zu beurteilen, so ist ihre Geschichte ein wichtiges, aber niemals ein wesentliches Element. Eine Politik denkt und beurteilt sich im Ausgang von sich selbst. Was zählt, ist die Gegenwart der Organisation politique, sowie dass sie in der Situation Möglichkeiten erkennt, die alle anderen nicht wahrnehmen.

Anmerkungen:

1 Die Versammlung für die Republik war eine bürgerliche französische politische Partei, die ihre Wurzeln in der Fortführung der Politik von De Gaulle und dem Mythos der Résistance während des Zweiten Weltkrieges sah. Sie ging im Jahr 2002 in der bürgerlichen rechten Union pour un Mouvement Populaire (UMP) auf. http://de.wikipedia.org/wiki/Rassemblement_pour_la_R%C3%A9publique.

2 Die UDF setzt sich aus verschiedenen Mitte-Rechts-Parteien als Zusammenschluss für die französische Demokratie zusammen.

3 Renault beschloss im Jahr 1992 seine Werke in Billancourt zu schließen; das Management fand sich nach ein paar anfänglichen Verhandlungen bereit, den arbeitslos gewordenen ArbeiterInnen mit einer Abfindung von 80000 Francs entgegenzukommen, wenn sich ihrer Entlassung durch eine Unterschrift zuzustimmen. Eine große Mehrheit der ArbeiterInnen verweigerte ihre Unterschrift, die Organisation politique unterstützte diese durch regelmäßig abgehaltene Demonstrationen. Für weitere Informationen vgl: A. Badiou, Über Metapolitik, Diaphanes: Zürich-Berlin 2003.

4 Die „Mutualité" ist ein beliebter Versammlungsort vor allem linker Gruppen in Paris.

Karl Polanyi: The Great Transformation – Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystem

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 394 Seiten, 1978, 15 Euro.

Karl Polanyi wieder gelesen: Wie der Staat den Kapitalismus schuf

In Zeiten, in denen „Neoliberale" einen Kult um den freien Markt betreiben und Neo-KenysianerInnen in staatlichen Interventionen ein Allheilmittel sehen, lohnt es sich wieder ein Mal den Klassiker „The Great Transformation" von Karl Polanyi aus dem Jahr 1944 zur Hand zu nehmen. Um es postmodern auszudrücken: In diesem Werk dekonstruiert Polanyi den Mythos einer sich naturwüchsig und spontan entwickelnden, freien Marktwirtschaft sowie die Idee, den Staat als Gegenpol zum Kapital zu denken. Polanyi untersucht die Entwicklung des Kapitalismus hauptsächlich am Beispiel Englands vom 16. Jahrhundert bis in die 1930er Jahre. Eine der Hauptthesen des Buchs ist: „Die Wirtschaftsgeschichte zeigt, dass das Entstehen nationaler Märkte keineswegs die Folge der langsamen und spontanen Emanzipation des ökonomischen Bereichs von staatlichen Kontrollen war. Der Markt war, im Gegenteil, das Resultat einer bewussten und oft gewaltsamen Intervention von Seiten der Regierung, die der Gesellschaft die Marktorganisation aus nichtökonomischen Gründen aufzwang" (S.331).

Beseitigung des „Rechts auf Lebensunterhalt" zur Schaffung des Arbeitsmarktes

Laut Polanyi hat es Märkte schon in der Antike gegeben, erst mit dem Kapitalismus ist aber der Markt nicht mehr Teil der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft wurde zum Anhängsel des Marktes (S.88). Das liberale Credo, dass Arbeitskraft, Boden und Geld als freie Waren gehandelt werden sollen, konnte in England erst Mitte des 18.Jahrhunderts durchgesetzt werden. Für Polanyi sind Arbeitskraft, Boden und Geld „fiktive Waren", da sie nicht für den Verkauf produziert werden (S. 108). Die Arbeitskraft kann nicht vom Leben bzw. Überleben des dazugehörigen Menschen getrennt werden. Der Markt tut trotzdem so, als ob die Arbeitskraft eine beliebige Ware wie jede andere wäre.

Um einen freien Arbeitsmarkt zu etablieren, musste der Staat Mitte des 18.Jahrhunderts das „Recht auf Lebensunterhalt" beseitigen, dass die Armen durch das Gewohnheitsrecht des sogenannten Speenhamland-Tarifs besaßen (S.120). FriedensrichterInnen hatten 1795 festgelegt, dass zu den Löhnen der Armen ein an den Brotpreis gebundener Zuschuss von der Gemeinde ausgezahlt wurde, um ein Minimaleinkommen zu garantieren. Nach dem Armengesetz wurden Arbeitslose außerdem von der Gemeinde gegen die Sicherung des Unterhalts zu Arbeiten herangezogen. Um zu verhindern, dass wohlhabendere Gemeinden mit „Paupern überschwemmt" wurden, schränkte der Staat per Gesetz die Freizügigkeit ein und ahndete Landstreicherei im Wiederholungsfall als Schwerverbrechen. In diesem System verließen sich die UnternehmerInnen darauf, dass die Gemeinde die Differenz zwischen dem Existenzminimum und dem Lohn bezahlte. In anderer Form taucht dieses System heute in Deutschland wieder in Form des „Kombi-Lohns" und des 1 Euro-Jobs auf.

Verschiedene liberale AutorInnen griffen das „Recht auf Lebensunterhalt" an: Arme könnten nur durch den Hunger zur Fabrikarbeit angespornt werden und die Beseitigung des Hungers durch die Armengesetze sei ein Übel. Diese Gesetze seien außerdem die eigentliche Ursache für die Existenz von Armut überhaupt und würden die Mobilität der Arbeitskraft behindern. 1813/14 wurden in England das Handwerksstatut und 1834 das Armenrecht sowie der Speenhamland-Tarif aufgehoben. Die

Entwicklung von Reichtum und Armut wurde nun in den Diskursen von Townsend, Hobbes oder Malthus zum Naturgesetz erklärt.

Regulierungen um Markt und Privateigentum durchzusetzen

Die Verwandlung von Arbeit und Boden in Waren musste vom Staat in einem schmerzhaften Prozess durchgesetzt werden. Die Vertragsfreiheit wurde erst 1860 auf den Boden ausgeweitet, nachdem die BäuerInnen von den Einhegungen durch die SchafzüchterInnen von dem vorherigen Gemeindeland vertrieben wurden. In Italien setzte der Staat durch die Säkularisierung des Kirchenlandes die Übertragung des Bodens an Privatpersonen durch, in Frankreich schuf der *Code Napoleon* einen mittelständischen Realbesitz, in dem die Hypothek zum zivilrechtlichen Vertrag gemacht wurde.

Auch in der Blütezeit des Liberalismus war es mit dem berühmten *Laissez-faire* Prinzip nicht weit her: Die Liberalen forderten vom Staat, dass die Bildung von Gewerkschaften durch die ArbeiterInnen und der Zusammenschluss von Unternehmen zu Kartellen verhindert werden musste. Auch um das Dogma einer Deflationspolitik durchzusetzen, unterstützten Liberale staatliche Regulierungen und einen Abbau der Demokratie. „Mit anderen Worten, wenn sich die Erfordernisse eines selbstregulierenden Marktes als unvereinbar mit den Erfordernissen des *Laissez-faire* erwiesen, dann wandten sich die Liberalen gegen das *Laissez-faire* und bevorzugten die sogenannten kollektivistischen Methoden der Reglementierung und Restriktion" (S.205). Laut Polanyi war das Bürgertum in England erst bereit, den ArbeiterInnen das Wahlrecht zuzubilligen, nachdem die „Gewerkschaften das reibungslose Funktionieren der Industrie zu ihrem Hauptanliegen gemacht hatten" (S.236).

Die Verabschiedung von Fabrikgesetzen und des Zehnstunden-Gesetz von 1847 sieht Polanyi als Selbstschutz der Gesellschaft gegen die Kräfte des Marktes. Diese Maßnahmen gingen aber weniger auf die ArbeiterInnenbewegung selbst zurück, sondern auf „aufgeklärte Reaktionäre" und GroßgrundbesitzerInnen, die das Bündnis mit den ArbeiterInnen gegen die FabrikbesitzerInnen suchten. In Deutschland wurde der Sozialstaat von dem Junker Bismarck etabliert, in Frankreich von Napoleon III.

Ohne Staat keinen Kapitalismus

Ohne sich darüber bewusst zu sein, hat Polanyi eine ähnliche Theorie der Entstehung des Kapitalismus wie Bakunin. Bakunin war der Meinung, dass das Kapital vom Staat geschaffen wurde und die Revolutionäre deshalb den Staat zerschlagen müssten, um den Kapitalismus abzuschaffen. Interessant an Polanyis Ansatz ist, dass er zeigt, wie der Kapitalismus gemacht wurde und nicht einfach naturwüchsig entstand sowie welche zentrale Rolle der Staat dabei spielte. Es ist daher unsinnig, den Staat als Gegenpol zum Kapital zu denken.

Ohne den Staat könnte der Kapitalismus weder durchgesetzt noch erhalten werden. Eine sich selbst regulierende freie Marktwirtschaft ist ein Mythos, den es in der Realität nie gegeben hat.

Um es mit John Holloway zu sagen, Institutionen wie Privateigentum, Kapital oder Lohnarbeit existieren nicht einfach, sondern werden von uns täglich geschaffen und sind umkämpfte Terrains. Deshalb lautet seine Parole „Stop making capitalism!" Der Staat ist für Holloway wie für Bakunin Teil des Kapitalismus, der nicht einfach aus diesem Zusammenhang gelöst werden kann. Eine staatstheoretische Debatte könnte durchaus auch an Polanyi anknüpfen.

Wie den AnarchistInnen, so liegt auch Polanyi jeder Fortschrittskult um die Industrialisierung fern, zurück in vorkapitalistische Zeiten möchte er jedoch nicht. Problematisch ist vor allem, dass Polanyi 1944 glaubt, die liberale Marktwirtschaft sei Geschichte. „Bei den Liberalen sinkt die Freiheit bloß zu einer Befürwortung des freien Unternehmers herab, dass heute durch die harte Wirklichkeit gigantischer Trusts und fürstlicher Monopole zu einer Fiktion geworden ist" (S.340). Dieser Satz könnte auch von Adorno oder Lenin stammen. Polanyi glaubt wie viele ZeitgenossInnen, dass Konkurrenz letztlich zum Monopol führen muss.

Heute sind die Zeiten starker staatlicher Lenkung der Wirtschaft und Staatsmonopole wie in den Systemen des *New Deal*, Nationalsozialismus oder Staatssozialismus vorbei. Gerade vor diesem Hintergrund wird die Lektüre von Polanyi Buch wieder spannend, da „Neoliberale" im „Recht auf Lebensunterhalt" durch den Sozialstaat ein Haupthindernis für den wirtschaftlichen Aufschwung sehen. Um die Senkung der Löhne durch die Etablierung eines zweiten und dritten Arbeitsmarktes durchzusetzen sowie das Privateigentum besonders auf geistigem Gebiet zu sichern und durchzusetzen, wird nach der harten Hand des Staates geschrieen. Durch *Laisseze faire* lässt sich der freie Markt keineswegs aufrechterhalten.

Paul Pop

